

مفارقة ابن رشد

مراد وهبه

قصة هذا الكتاب



الكتاب . مفارقة ابن رشد

المؤلف . مراد وهبه

رقم الايداع ٧٢٠٦٠ / ٢٠٠٣م

الترقيم الدولي ISBN

977 - 303 - 465 - 8

تاريخ النشر . ٢٠٠٤م

الناشر دار قباء

للتباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبع والنشر محفوظة

الإدارة

٥٨ شارع الحجاز عمارة مروح امون

الدور الاول شقة ٦

٢٤٠١٧٥٤ / فاكس - ٦١١٢٥١٢

الكتاب

١٠ شارع كامل حمدى المحلة (القاهرة)

٥٩١٧٥١٢ / ١٢٢ (المحالة)

المطابع

مدينة (المنصورة) من مطابع المنطقة (المنصورة)

٢٠٠٣ / ٢٠٠٤

عنوان هذا الكتاب هو ، فى الأصل، عنوان بحث ألقىته فى المؤتمر الدولى الفلسفى الأول للفلسفة الإسلامية فى نوفمبر ١٩٧٩ تحت رعاية جامعة عين شمس وهى الجامعة التى أقوم بالتدريس فيها. وكان عنوان المؤتمر "الإسلام والحضارة". وقد انتهت فى بحثى إلى أن مفارقة ابن رشد تكمن فى أن ابن رشد ميت فى الشرق حى فى الغرب، إذ اتهم بالكفر والزندقة، وأحرقت مؤلفاته فى قرطبة، ثم نفى إلى أليسانه فى حين أن فلسفته تعتبر من جذور التنوير الأوروبى.

وفى عام ١٩٨٠ نشر بحثى فى مجلة ألمانية^(١) تصدر عن الجمعية الدولية لفلسفة القانون والفلسفة الاجتماعية. وفى ٤ سبتمبر ١٩٨٠ فصلت من الجامعة بقرار من الرئيس السادات بدعوى أننى أفسد عقول الشباب، ومن ثم لم أتمكن من مباشرة طبع أعمال للمؤتمر، إذ كانت الجامعة هى المكلفة بطبعه. ومن بين هذه الأعمال بحث لـ "يسام طيبي" رئيس مركز العلاقات الدولية بجامعة جورج أوجست بجوتنجن بألمانيا الغربية (سابقاً) وعنوانه "الإسلام والعلمانية". وقد أرسلت مذكرة إلى رئيس جامعة عين شمس تحته على رفض نشر ذلك البحث. وفى نفس العام، أى عام ١٩٨٠، صدر

(١)

d Sozialphilosophie 66, no. 3 1980, pp.

كتاب لـ نيسام طيبي' باللغة الألمانية عنوانه "أزمة الإسلام الحديث". وفي هذا الكتاب يروى طيبي قصة بحثه في ذلك المؤتمر. جاء في مقدمته 'إن أكثر الأفكار خلافية في كتابه، وأعنى بها العلمانية، يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية". ثم قال في ملاحظاته الملحقة بنهاية كتابه "إن مراد وبه قد وُفق في نشر بحثي في أعمال المؤتمر التي تعطل نشرها بسبب المعارضة التي اشتعلت حذف البحث. كما جاء في كتابه 'أنه أثناء انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية عن الإسلام والحضارة' ألقى المستشرق المتميز ريتشارد ميتشل بحثاً عن "الإسلام والتكنولوجيا" ألح فيه على أن التكنولوجيا ليست خالصة من القيم، بل إنها تتطوى على نسق ما من القيم". والمفارقة هنا أن ميتشل وعذني بإرسال بحثه لسره ولكنه لم يرسله رغم الحاجة عليه. وبعد ذلك سمعت أنه مات.

وفي ٢ يناير ١٩٨١ أصدر الرئيس حمضى مبارك قراراً جمهورياً بعودتي إلى عملي في الجامعة. وفي عام ١٩٩٠ دعيت للمشاركة في مؤتمر دولي انعقد في الخامس من شهر أغسطس ببروكسل بلجيكا. وفي التاسع من ذلك الشهر عرضت علي دعوة من المشاركين في ذلك المؤتمر اقترحاً كان بدور في ذهني في مسود المؤتمر السادس بين العالم الإسلامي والعرب مفاده أن فلسفة ابن رشد تصبح أن تكون جسراً بين هذين العرفين لآل فلسفته، في الأخير.

هي من جذور التنوير الأوروبي. وأيد الحاضرون ذلك الاقتراح كما أيدوا اقتراحي بعقد مؤتمر دولي في القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير". ثم عرضت كل ذلك على اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الإفروآسيوية فأقرت انعقاد المؤتمر المقترح في القاهرة في الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ على أن يكون اسمه المؤتمر الدولي الأول الخاص (أي خارج سلسلة مؤتمرات الجمعية الفلسفية الإفروآسيوية) وذلك لأسباب ثلاثة:

أولاً : لأنه يناول شخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

ثانياً : لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد في متدلى دولي لإجراء حوار بين الغرب والثقافة الإسلامية.

ثالثاً : لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمه للمؤتمر العالمي المزمع عقده في القاهرة في عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور مئتمائة عام على موت ابن رشد.

وأثر انتهاء المؤتمر قرر المساركون تأسيس 'الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير'. على أن نحدد مؤتمرها الثاني في نيويورك (بافلو) استعداداً لمؤتمر القاهرة. وقد كان.

والسؤال بعد ذلك :

كتاب لـ 'بسام طيبي' باللغة الألمانية عنوانه 'أزمة الإسلام الحديث'. وفي هذا الكتاب يروى طيبي قصة بحثه في ذلك المؤتمر. جاء في مقدمته 'إن أكثر الأفكار خلاقية في كتابه، وأغنى بها العلمانية، يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية'. ثم قال في ملاحظاته الملحفة بنهاية كتابه "إن مراد وhibه قد وفق في نشر بحثي في أعمال المؤتمر التي تعطل نشرها بسبب المعارضة التي اشترطت حذف البحث. كما جاء في كتابه "أنه أثناء انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية عن "الإسلام والحضارة" ألقى المستشرق المتميز ريتشارد ميتزل بحثاً عن "الإسلام والتكنولوجيا" ألح فيه على أن التكنولوجيا لمست خالصة من القيم، بل إنها تتطوى على نسق ما من القيم". والمفارقة هنا أن ميتزل وعدني بإرسال بحثه لنشره ولكنه لم يرسله رغم إلحاحي عليه. وبعد ذلك سمعت أنه مات.

وفي ٢ يناير ١٩٨١ أصدر الرئيس حسني مبارك قراراً جمهورياً بعودتي إلى عملي في الجامعة. وفي عام ١٩٩٠ دعيت للمشاركة في مؤتمر دولي انعقد في الخامس من شهر أغسطس ببروكسل بلجيكا. وفي التاسع من ذلك الشهر عرضت عليّ لجنة من المشاركين في ذلك المؤتمر اقتراحاً كان بدور في ذهني في ضوء التوازن السائد بين العالَمَ الإسلامي والغرب مفاده أن فلسفة ابن رشد تصلح أن تكون حجة على هؤلاء الحرفيين لأن فلسفته هي تذكير بـ

هي من جذور التنوير الأوروبي. وأيد الحاضرون ذلك الاقتراح كما أيدوا اقتراحي بعقد مؤتمر دولي في القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير". ثم عرضت كل ذلك على اللجنة التأسيسية للجمعية الفلسفية الإفروآسيوية فأقرت انعقاد المؤتمر المقترح في القاهرة في الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ على أن يكون اسمه المؤتمر الدولي الأول الخاص (أي خارج سلسلة مؤتمرات الجمعية الفلسفية الإفروآسيوية) وذلك لأسباب ثلاثة:

أولاً : لأنه يتناول شخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

ثانياً : لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد في منتدى دولي لأحرار حوار بين الغرب والنقافة الإسلامية.

ثالثاً : لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمة للمؤتمر العالمي المزمع عقده في القاهرة في عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد.

وأقر اسهاء المؤتمر قرر المساركون تأسيس 'الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير' على أن تعقد مؤتمرها الثاني في نيويورك (بافلو) اسداداً لمؤتمر القاهرة. وقد كان.

والسؤال بعد ذلك :

هل مفارقة ابن رشد ما زالت قائمة من القرن الثاني عشر إلى
القرن الواحد والعشرين ؟

جواب هذا السؤال هو قصة هذا الكتاب.

القاهرة - يناير ٢٠٠٣

مراد وجيه

ماذا حدث

في قرطبة ؟

وُلد ابن رشد في مدينة قرطبة بالأندلس عام ١١٢٦م ، وفيها درس الفقه والطب وعلوم الأوائل . وفي عام ١١٦٩ تولى القضاء في أشبيلية ثم في قرطبة بالإضافة إلى كونه طبيباً خاصاً للخليفة أبي يعقوب المنصور بمرأش . ثم عاد إلى قرطبة ليتولى منصب قاضي القضاة ، وهو منصب أبيه وجده من قبل . وفي هذه السيرة حادثان هامان :

الحادث الأول عندما قال ابن طفيل لابن رشد : " سمعت أن أمير المؤمنين [أبى يعقوب المنصور] يتشكى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموص أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لعرب ماخذها على الناس " . ثم اقترح ابن طفيل على ابن رشد أن يكون مسئولاً عن تنفيذ رغبة الأمير فقبل المهمة . وعندئذ ذهبوا إلى الأمير . " سأل الأمير ابن رشد أولاً عن نسبه ثم قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء [العالم] أقديمة أم حادثة ؟ لم يجد ابن رشد زاعماً أنه لا يتنعل بالفلسفة . فرأى الأمير يستدب مع ابن طفيل فإذا بالأمير يبرر معرفته بأفلاطون وأرسطو والفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ، وإذا بابن رشد يبرح عنه الرعب ويخترط في الحديث فيكلفه الأمير بشرح مذهب أرسطو ^(١) .

(١) محمد بن إدريس الرازي . " بحر في لخصيص أخبار المنصور " ، الطبعة الأولى ، مكتبة محمد بن يوسف ، ١٩٦٥ . ص ١١٢ .

وكانت شروح ابن رشد لأرسطو على ثلاثة ضروب :
الضرب الأول هو ما يسمى الشرح الأكبر وفيه يثبت ابن رشد فقرة
لأرسطو ثم يسهب في شرحها فيأتي شرحه أطول من النص كما هو
الحال في شرحه لكتاب "المقولات" وتفسير ما بعد الطبيعة".
والضرب الثاني هو ما يسمى الشرح الأوسط وفيه يقلل ابن رشد
فقرات طويلة ثم يشرح الكلمات أو الآراء الغامضة . والضرب
الثالث هو ما يسمى الشرح الأصغر وفيه يجمّل مذهب أرسطو وقد
يزيد عليه أو يرجح رأى أحد الفلاسفة أو المفسرين على آخر مثل
الرسائل الطبيعية الصغرى .

أما الحادث الثاني فقد قال عنه المراكشي "إنه في أيامه [يقصد
يعقوب المنصور] نالت أبا الوليد بن أحمد بن رشد محنة شديدة.
وكان لها سببان : جلى وخفى. فأما سببها الخفى، وهو أكبر أسبابها ،
فسان الحكيم أبا الوليد ، رحمه الله، أخذ في شرح كتاب الحيوان
لأرسطوطاليس صاحب كتاب المنطق، فهذب وبسط أغراضه، وزاد
فيه ما رآه لائفاً به فقال في هذا الكتاب، عند ذكر الزرافة، وكيف
تستولد، وبأى أرض تنشأ : "وقد رأيته عند ملك البربر"، جازياً في
ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم،
غير ملتفت إلى ما ينطأه خدمة الملوك ومحتيلو الكتاب من الاطراء
والستور . وقد حنس هذه الطريق، فكان مما أحنهم عليه. عبر أنهم
لم يظهروا ذلك، في الجملة فإنها كانت من أبى الوليد عقلة ...

واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم في النفوس، ثم إن قوماً ممن
يناونه من أهل قرطبة ويدعى معه الكفاءة في البيت وشرف السلف،
سعوا به عند أبى يوسف [يعقوب المنصور] ووجدوا إلى ذلك طريقاً
بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه،
حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة، بعد كلام تقدم : " فقد ظهر أن
الزهرة أحد الآلهة"، فأوقفوا أبا يوسف على " هذه الكلمة " ، فاستدعاه
بعد أن جمع الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة. فلما
حضر أبو الوليد، رحمه الله ، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخذك
هذا؟ فأنكر. فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر
الحاضرين بلعنه . ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد
ممن يتكلم في شيء من هذه العلوم ، وكتبت عنه الكتب إلى البلاد
بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وباحراق كتب
الفلسفة كلها^(٢) .

هذا عن الحادث الأول أما الحادث الثاني فقد قال المقرئ :
"وكل العلوم لها عندهم [يعصد أهل الأندلس] حظ واعناء إلا الفلسفة
والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يُنظّاهر بها
خوف العامة. فإنه كلما قيل "فلان يقرأ " الفلسفة" أو "يشغل بالتنجيم"
أُطلق عليه اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. فإن زل في شهة
رحمه بالاجابة له حرقه قيل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله

(٢) نفس المزمع ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

السلطان تقريباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بأحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت^(٣).

وعن الحادث الثاني أيضاً ذكر الأنصارى أن من أسباب نكيته [يقصد نكته ابن رشد] اختصاصه بأبى يحيى أخى المنصور والى قرطبة. وقال القاضي أبو مروان: "وما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث معه فى شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخى. وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً فى الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان، وبحث كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: 'وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعنى المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجهة فى أنه نعم على ابن رشد وأبعده^(٤).

وقد جاء اتهام ابن رشد بالزندقة والكفر فى نيايا منشور أصدره الخليفة المنصور هذا نصه:

'كسأن فى مالف الدهر قوم داسموا فى بحور الأوهام. وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم فى الأفتاء.. فحللوا فى العالم صحفا ما لها من حلاق.. بعدها عن التبريعه بعد المترقبين.. يوهسون أن

(٣) ابن رشد أصابعه، ص ٢٢٢.
(٤) المرجع السابق.

العقل ميزانها والحق برهانها.. ونشأ بينهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس .. فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب.. لأن الكتابى يجتهد فى ضلال.. وهؤلاء جهودهم التعطيل.. دبت عذارهم فى الأفاق برهة من الزمن، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم.. ومازلنا، وصل الله كرامكم، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويهديهم".

وبعد ذلك أصدر الخليفة منشوراً آخر وجهه إلى الجمهور جاء فيه:

"فاحذروا. وفقكم الله، هذه التورمة على الإيمان، حذرکم من السموم السارية فى الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزأه النار التى بها يعذب أربابه، وإليه يكون مال مولته وفاربه ومابسه، ومضى عثر على مجد فى علوانه عذ عن سبيل استغفاره واهتدابه، فلا يعاجل بالثقف والعريف.. والله تعالى بطهر من دس الملحدین أصفاعكم، ويكتب فى صحائف الأبرار نصائحكم على الدين وإجماعكم. إنه منعم كريم"^(٥).

وبعد صدور هذا المنشور تحرك خشم من رشد، فبعث عذاراً من مؤلفاته نذال على حروجه من 'مشرق التبريعه'.

(٥) عند الحادث المذكور. نذال والتكملة.

مجلس المنصور بتأويل أفضى إلى خروجها عما دلت عليه " أسوأ مخرج" إذ أثرت حكم الطبيعة على حكم الشريعة فأمر الخليفة بعقد محكمة لابن رشد بدعوى أنه "مروق من الدين" فاستوجب لعنة الضالين. وبعد ذلك أمر الخليفة بحرق كتبه ونفيه إلى أليسانه. ويقال إن فخر الدين الخطيب الرازى سمع وهو فى القاهرة بشهرة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية وهَمَّ بالسفر إلى المغرب لمقابلته ولكنه عدل عن السفر بعد أن سمع باضطهاد ابن رشد .

ومع ذلك فقد عفا الخليفة عن ابن رشد ، ولكنه ما لبث أن مات فى عام ١١٩٨ وعمره واحد وسبعون عاماً. ونُقل جثمانه إلى قرطبة من مراكش على ظهر البهيمه التى حملته إلى مئواه الأخير، وضع التابوت من جهة ومؤلفاته من الجهة الأخرى.

والسؤال إذن :

مَنْ الذى شَوَّهَ الفلاسفة إلى الحد الذى يُتهمون فيه بالاحاد والزندقة ؟ (٦)

إنه، فى رأى. أبو حامد الغزالى فى المقام الأول. وكذ فى عام ١٠٥٨م فى طوس إحدى قرى خراسان. درس جزء من العلم بطوس

(٦) قال الشيخ محمد يوسف مرسى إن كراهية المسلمين للعائفة مردودة إلى هجوم الغزالي على العائفة .

M. Y. Mousa, Avicenne et Al. Azh'ar, Revue du Centre Juif, 1951, pp 140- 65

والسؤال إذن :

(٧) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٨ .

ثم رحل إلى جرجان حيث إمام الحرمين ضياء الدين الجوينى رئيس المدرسة النظامية فتتلمذ له، وبعد ذلك تولى التدريس بهذه المدرسة ببغداد فى عام ١٠٩١م، ثم تركها وذهب إلى الشام والحجاز ومصر. وبعد ذلك عاد إلى طوس ومات فيها فى عام ١١١٣م.

أرخ لحياته فى كتابه "المنقذ من الضلال". فى عهد الصبا انحلت عنه رابطة التقاليد وانكسرت عنه العقائد الموروثة ففتب الشك إلى نفسه ديباً خفياً حتى ضايق نفسه وخنفها. فقد انتهى به الشك إلى إبطال ثقته بالحواس. فحاسة السمع، وهى أقوى الحواس، تنظر إلى الطل فتراه غير متحرك ثم بعد ذلك تعرف أنه متحرك، وتنتظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى حين أنه ليس كذلك، ثم إن الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض. ثم تجاوز شكه فى الحواس إلى شكه فى العقل. يقول : "قالت المحسوسات : بيم نأمن أن تكون ثقنك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واتقنا فى فحاء حاكم العقل فكذبني، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة (٧) .

ما هو هذا الحاكم الذى من حقه تكذيب العقل ؟

إنه نور إلهي . يقول الغزالي : " وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدّفه الله تعالى في الصدر^(٨) .

ومن شأن هذا النور منع العقل من الخوض في المسائل الإلهية ، وبالتالي منع الفلاسفة من الخوض في هذه المسائل الرياضية .

والسؤال إذن :

هل منع الفلاسفة من الخوض في المسائل الإلهية يمنع الحوار معهم ؟

يذكر الغزالي في كتابه " المنقذ من الضلال " أن أحمد بن حنبل قد أنكر على الحارث المحاسبى تصنّعه في الرد على المعزلة فقال الحارث : " الرد على البدعة فرص ، فقال أحمد ' نعم ' ، ولكن حكيت نسبتهم أولاً ثم أحبت عنها ، فم تأمن أن بطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا تلتفت إلى الجواب ، أو يطر إلى الجواب ولا يفهم كنهه ؟ ' وما ذكره أحمد حق ، ولكنه في شبهة لم ينشر وله

(٨) نفس المرجع ، ص ٢٩

تشتهر . فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية^(٩) .

وتأسيساً على ذلك فإن الغزالي عندما رأى تحايل علماء الكلام ، في القرنين العاشر والحادى عشر ، نظريات الفلاسفة حتى تموت ارتأى خطأ هذا الرأي فألف "تهافت الفلاسفة" وهو كتاب يدور على تكفير الفلاسفة ، وعلى الأخص في ثلاث نظريات وهي نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات ، وإنكار بعث الأجساد .

وتكفيرهم في هذه المسائل مردود إلى انهم أنصتوا إلى فلاسفة اليونان . يقول الغزالي : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم .. وحكايتهم عنه أنهم سمع رزانة عقولهم وغزارة فصلهم - مبكرون للترايع والحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمال ، ومعتقدون أنها بواهب مزلفة وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تحمّلوا باعتقاد الكفر^(١٠) .

هكذا جاء ذكر التكفير في مقدم كتاب 'تهافت الفلاسفة ' . ولكن الغزالي زاد عليه شيئاً آخر في الحاشية حيث قال : فإن قل

(٩) مزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٩

(١٠) المعزلى ، تهافت الفلاسفة . الدهر ، ١٠٠٦ ، ١٩٨٠ ، ص ٧٤ .

قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقتعون القول بتكفيرهم ووجوب
القتل لمن يعتد اعتقادهم ؟! قلنا : تكفيرهم لأبد منه^(١١).

ثم سكت عن إيداء الرأي في وجوب قتلهم . بيد أن السكوت
عنه لا يعنى نفيه . ولا أدل على ذلك من أنه حدث ، في النصف
الساكن من القرن العشرين ، أن ألف نجيب محفوظ رواية بعنوان "
أولاد حارتنا " ارتأى ثلاثة من الشيوخ المسلمين أنها كفر مقنع
فوجهوا إليه تهمة الإلحاد والزندقة . وهؤلاء الشيوخ هم : محمد
الغزالي وعبد الحميد كشك وعمر عبد الرحمن . وقد تولى تأليف
الجواب عن الشق الثاني من السؤال الأول الذي كان مطروحاً على
أبي حامد الغزالي فقال : قتله واجب . وقد كان إلا أنه أنقذ . وقد حدث
ذلك في الخامسة والنصف بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر
١٩٩٤^(١٢).

وبعد موت الغزالي أصبح المشرق العربي محكوماً بمذهبه ،
بل امتد تأثيره إلى المغرب العربي حتى كاد أن يكون محكوماً به .
ولا أدل على ذلك من أن أهل السنة قد لقبوا الغزالي بحجة الإسلام ،
وسمى أمير المسلمين حتى لا يشارك أمير المؤمنين في لعبه . وقد
أسهم ، في تدعيم تأثير الغزالي ، ابن تومر الذي أجهز على (وله

(١١) الزاوي ، نهضة الفلاسفة ، ص ٣٠١

(١٢) مزلة ، ديه ، ص ١١٣ ، المصنف لمختلفة ، دار فيار ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٢٦

المرابطين ، ومهد لتأسيس دولة الموحدين . فقد كان من رأيه أن
الشريعة لها كيان مستقل عن العقل ، ومن ثم فهي لا تستند إلى
أحكامه . وسبب ذلك مردود إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان
والستجوبز أما الشريعة فهي يقين كامل ، ومردود كذلك إلى أن أغلب
القياس الفاسد متعلق بالعقل أما القياس الصحيح فهو القياس الشرعي
المستمد من الشريعة .

وبسبب هذا التأثير للغزالي ألف ابن رشد ثلاثة كتب للرد على
الغزالي هما على التوالي " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة
من الاتصال " ، وله عنوان آخر مذكور في كتابه " مناهج الأدلة " وهو "
فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة^(١٣) " ، يرد فيه ابن رشد على
كتاب الغزالي المعنون " في فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة " . ثم
كتاب " تهافت التهافت " ويرد فيه على كتاب الغزالي " بهافت
الفلاسفة " . أما الكتاب الثالث فهو " مناهج الأدلة في عقائد الملة "
ويهاجم فيه ابن رشد علماء الكلام وأهل الظاهر والمصوفة . وأظن
أن أشهر هذه الكتب الثلاثة هو كتاب " تهافت التهافت " لأنه الكتاب
الذي فجر المعركة . فالمعركة بين الغزالي وابن رشد هي المعركة
بين " نهافت الفلاسفة " و " تهافت التهافت " .

(١٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مطبعة محمد فاسم ، القاهرة ، ١٩٨٠

المطبعة ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١٨٠

ففي 'تهافت التهافت' لا يكتفى ابن رشد بتفنيد حجج الغزالي بل يحاول تحليل شخصيته لبيان الأسباب الذاتية والموضوعية التي دفعت الغزالي إلى اتخاذ موقف معادٍ للفلاسفة. الأسباب الذاتية مردودة إلى خصائص شخصية، فيصفه بأنه مدامن وخبيث وملبس. يقول "فاتيانه يمثل هذه الأقاويل الموقسطائية، قبيح، وإنما أراد بذلك مدهانة أهل زمانه"^(١٤). وفي موضع آخر يقول "هذا كله قول سوفسطائي خبيث"^(١٥)، وهو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد التعليط لا الحق. وإذا أخطأ في الحق فيقال إنه ملبس^(١٦).

هذا عن الأسباب الذاتية أما الأسباب الموضوعية فمردودة إلى أن حجج الغزالي الجدلية لا ترقى إلى مستوى الدرهان. ولا أدل على أن المعركة هي معركة بين 'تهافت' الفلاسفة و'تهافت التهافت' من حدوث أمرين: الأمر الأول أن السلطان محمد الفايح قد أمر بإجراء منافسة بين الكتابين. ودخل الحلبة مصطفى بن بوسب البرموني المعروف بخواجة زاده المتوفى عام ١٤٨٨م بكتاب عنوانه "تهافت الفلاسفة"، وانتصر به على منافسه في المسابقة وهو علاء الدين علي الطوسي المتوفى عام ١٤٨٢ الذي دخل المسابقة بكتاب

(١٤) تهافت لتهافت

(١٥) المرجع السابق، ٢٤٢.

(١٦) المرجع السابق، ٢١٢.

عنوانه "الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي وابن رشد". أما الأمر الثاني فهو صدور الترجمة اللاتينية للكتابين في محل واحد^(١٧).

وفي تقديري أن هذه المعركة بين "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت" هي معركة فاصلة في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنها تستند إلى سؤال خفي هو على النحو الآتي:

هل من حق ثقافة ما التأثير بثقافة أخرى؟

وأظن أن الجواب التاريخي قد حسم لصالح كتاب "تهافت الفلاسفة". تفصيل ذلك:

يبدأ ابن رشد كتابه 'فصل المعال' بقوله إن الغاية منه هي أن يسأل عن 'النظر في الفلسفة وعلوم المنطق' إن كان مباحاً بالشرع أم محظوراً؟ وكان جوابه أن 'اعتبار الموحودات بالفعل حاء به الأمر في غير ما آية من كتاب الله مل 'فاعبروا يا أولى الألباب'^(١٨). وبما أن الاعتبار، عند ابن رشد، ليس إلا استنباطاً للمحلول من المعلوم وهو القياس كان معنى ذلك أن أعمال القياس العقلي أمر واجب بحكم الشريعة. وأكمل درحات القياس، البرهاني هو القياس الذي به يتم معرفة الإنسان لله معرفة برهانية عن طريق دراسة مخلوقاته. وإذا كل هذا القياس واجب بحكم الشريعة لزم الاستيعابة

(١٧) محمد الرحمن داودي، 'مناقب الجوالي، القاهرة، ١٩٦١، ص ٦٧.

(١٨) فصل المعال ١٠٥ من 'شرح وأجوبة من الأنصار'، الجزائر، ص ٢٤.

بما قام به الغير في هذا المجال " سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ^(١٩) بشرط أن يكون أخذنا عنه مقترباً بالنقد، " فإذا كان كله صولياً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه ^(٢٠).

وخلاصة القول "أن النظر في كتب القدماء (فلسفة اليونان) واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً لينظر فيها ^(٢١) . ويضرب ابن رشد مثلاً لذلك فيقول: " إن مثل من منع النظر في كتب للحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري ^(٢٢).

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

ما العلاقة بين الشريعة والفلسفة، أو بالأدق ما هي نقطة التماس بينهما ؟

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٢١) المرجع السابق، ص ٣١ .

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٢ .

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣٤

يقسم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر وباطن، والباطن يخضع للتأويل. والتأويل ، عند ابن رشد، هو " اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ^(٢٣) إلا أن ابن رشد لم يكن هو أول من استعان بالتأويل، فقد سبقه آخرون.

والسؤال إذن :

هل للتأويل ، عند ابن رشد ، متميز ؟

جواب هذا السؤال محكوم بمعرفة تاريخ هذا المصطلح .

التأويل لغةً يعنى الرجوع والعود فيقال آل ، يؤول، أولاً. جاء ذلك في معجم "تهذيب اللغة" للأزهري في مادة أول. ثم تطور المعنى في معجم "لسان العرب" لابن منظور فيقال تأوله أى فسره. وفي هذا يقول أبو البقاء في كليته : "التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل".

ثم تطور لفظ تأويل مع الزمن فميز البعض بينه وبين التفسير فانصرف التأويل إلى المعاني المحتملة التي يحتاج في قصد واحد منها إلى ترجيح بامارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية، وانصرف التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحاً لغوياً يؤدي إلى المعنى الظاهر من النص. وفي هذا يقول الحراشي "إن التفسير

هو الكشف والإظهار، وفي الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. ثم يميز بين التفسير والتأويل فيقول " وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى 'يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ' أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم أو الجاهل كان تأويلاً.

هذا هو معنى التأويل الذي نشأ مع نشأة الإسلام، إذ هو لم يتجاوز الاختلاف في أصول الإيمان. وهذا هو ما أشار إليه ابن قيم الجوزية حين قال إن أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام ولا يخرجون بذلك عن الإيمان. وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين، وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسأله واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم أئمة ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها بتديلاً، ولم يبدوا شيئاً منها إبطالاً ولا ضربوا لها أسنناً، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها. بلغوها بالمول والمسلم وتقبلوها بالإيمان والنعظم.

ثم تصور معنى التأويل. فمعنى بطله ابن منظور عن ابن الأثير في كتابه التفسير: "عرج الحديث". يقول: "أله بطل طاهر

اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. وهذا اللفظ بطله الزبيدي في كتابه تاج العروس عن ابن الكمال إذ يقول: "قال ابن الكمال التأويل حرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقاً للكتاب والسنة.

ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الجعد بن درهم هو أول مؤول بسبب إنكاره الصفات القديمة للذات الإلهية؛ إذ قال بأن القرآن مخلوق، كما قال بأن الله ما كلم موسى تكليماً، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً. وكان وقتها في الكوفة فإذا بأمر المؤمنين على الكوفة خالد بن عبدالله القسري يقول في أحد خطبه: انصرفوا وضحوا بضحاياكم نقبل الله منا ومنكم فإني أريد اليوم أن أضحي بالجعد بن درهم، ثم نزل. وكان الجعد بجواره فأنحه في أسفل المنبر^(٢٤).

ثم تابعه في التأويل الجهم بن صفوان المنسوب إليه فرقة الجهمية ذلك أنه هو الآخر - مثلاً لمجد - قد رآه الحسب الهائل الذي أدخل في الحديث، وعدم اهتمام المحدثين بالدراسة وإقصاءهم فقط على الرواية. وبسبب الدراية دون الرواية ففكر جهم خلق الله الجنة والنار، ومن ثم أكر الحساب. وما يلزم عنه من غراب وعذاب

(٢٤) ابن سيرة التفسير، مرجع الأصول في شرح رسائله، ج ١، ص ١٠٦ وكذا - مرجع ابن سيرة، ج ٩، ص ٢٠٠

فى القبر - كما أذكر أن ملك الموت يقبض الأرواح^(٢٥) . ومن ثم أذكر الصفات الأزلية التى يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات ، قال : لو كان علم الله غير الله ولم يزل فهذا تشريك لله تعالى ، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كفر . وإن كان هو الله فانه علم وهذا الحاد^(٢٦) . ومن هنا فإننا نأخذ على الجهم أنه يزول ولكنه يكفر من يخالف تأويله . وهذه مفارقة لأن التأويل ينطوى على المغايرة ، أى خروج عن المألوف ، والتكفير ينطوى على نفى المغايرة . إذن ثمة تناقض فى أن يكون المؤول مكفراً .

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان رفع هذا التناقض ؟

ارتأى الغزالى أن وضع قانون للتأويل كغفل برفع هذا التناقض . قال : " بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر . والخائضون فيه تحزبوا إلى معرط بتجريد النظر إلى المنقول ، وإلى معرط بتجريد النظر إلى المعقول ، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلقيق " . وبعد ذلك انشغل بالمؤسطين فوجد أنهم منقسمون إلى خمس فرق . الفرقة الأولى هم الذين قنعوا بالمنقول

(٢٥) أبو جاسم المظفى ، «جمعه» الرد على أهل الأمراء والدع ، ص ١١٧ -

(٢٦) ابن حزم . المصدر فى المجال ، ج ١ ، ص ١٢٠ ، ص ٢٩ .

فصدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً . والفرقة الثانية هم الذين أفرطوا فى المعقول فلم يكثرثوا بالمنقول . والفرقة الثالثة هم الذين جعلوا المعقول أصلاً فضعفت عنايتهم بالمنقول إلى الحد الذى فيه إذا شق عليهم تأويل حديث جحدوه حتى لا يبتعدوا عن التأويل . والفرقة الرابعة هم الذين جعلوا المنقول أصلاً فلم يقتصروا فى المعقول فظهر لهم التصادم بين المنقول والمعقول . والفرقة الخامسة هى الفرقة الجامعة بين المحدث عن المعقول والمنقول .

والغزالى ينحاز إلى مفهوم التأويل عند الفرقة الخامسة ، ولكنه مع ذلك يحذر من تناوله لأنه إما أنه تأويل بعيد عن الفهم وإما أنه تأويل لا يبين فيه وجه التأويل ، وبالتالي فإنه يحذر من الاستعانة بالتأويل لأنه ، فى النهاية ، تخمين وظن وهما جهل^(٢٧) . ومعنى ذلك أن الغزالى لم يتمكن من رفع التناقض المطلوب .

والسؤال إذن :

هل تمكن ابن رشد من رفع التناقض المطلوب ؟

الحواف بالإيجاب لأن التأويل ، عنده ، يتمتع معه الإجماع : وبالتالي يمنع معه التكفير - قال : " فإن قلت وإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع فى التأويل ، إذ لا يتصور فى ذلك إجماع . فما تقول على الفلاسفة من أهل الإسلام كفى نصر الغزالى وابن حينا فإن أدا

(٢٧) الغزالى ، «الغزالي» دار الفکر ، طبعه - بيروت ، ص ١٢٣ - ١٢٤

حامد [الغزالي] قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ"تهافت الفلاسفة" في ثلاث مسائل: في القول بقدّم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وأنه تعالى عن ذلك، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد^(٢٨).

وقد تبين من قول ابن رشد أنه ليس يمكن أن ينقرر إجماع في أمثال هذه المسائل. وهو هنا يقدّم، خفية، الفقه المالكي الذي يستند إلى مفهوم الإجماع، وهو الفقه المالكي في الأندلس في زمن ابن رشد.

ثم يفصل ابن رشد رأيه في مفهوم التأويل فيقول " فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه الشرع أو نطق به. فإن كان مما سكّت عنه فلا نعارض هناك وهو بمنزلة ما سكّت عنه من الأحكام فاستبطنها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة تطفئ به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله^(٢٩). ومعنى ذلك أن الشريعة صريحت: الشريعة على ظاهرها وللشريعة على باطنها. أما الحكمه فهي ضرب واحد، ومن ثم يمكن القول بأن الحكمه هي الشريعة مؤولة. ولا أدل على سلامة هذا القول من تقرير ابن رشد أن الحكيم دخل في شريعة من جهة إفصاحه.

(٢٨) فصل المقال، ص ٣٩.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٤.

بها بالتأويل الذي لا يجب الاقصاص به. ويخل بالحكمة من جهة افصاحه فيها بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان.

والسؤال إذن :

هل يخلو التأويل من الخطأ ؟

جواب ابن رشد أن المؤول معرض للخطأ. ومن أجل تجنب الوقوع في الخطأ، والحد من افراط الصوفية في التأويل وضع ابن رشد قانوناً للتأويل، وهو أن التأويل يأتي من الراسخين في العلم، ذلك أن الناس، في رأي ابن رشد، على ثلاث مراتب في قدراتهم الإدراكية : مرتبة منها هي أولئك العلماء، ومرتبة ثانية هي صنف من الناس مدى قدرته هو أن يستخدم القياس الجدلي دون القياس البرهاني. والفرق الجوهرى بينهما هو أنه بينما البرهان يستند إلى معدمات يقينية يكتفى القياس الجدلي بأن تكون مقدماته مشهورة بين الناس، سواء أكانت يقينية في ذاتها أم لم تكن. وكذلك في الناس صنف ثالث لا يتجاوز في قدرانه حدود القياس الخطابي، أعني أن يساق لهم القول على نحو يستريحون إليه ولا عليهم بعد ذلك أن يكون مستنداً من مقدماته استدلالاً برهانياً أو جدلياً. فمن هذه الجماعات الثلاث لا يجوز التأويل إلا لجماعة القياس البرهاني وهم الراسخون في العلم، وهم على صلة بالله. يقول الرسول ﷺ ' وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم '. ويرتّب ابن رشد

على ذلك نتيجة وهي أن نشر التأويلات في غير كتب البرهان يفضي إلى تكثير أهل الفساد، وهو تكثير مناهض للمقصد الأصلي وهو تكثير أهل العلم. وإذا حدث تكثير أهل الفساد كفر الناس بالحكمة. وهنا ينوه ابن رشد برواية عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: "علموا الناس على قدر أفهامهم حتى لا يكذبوا على الله ورسوله". ومعنى ذلك أنه ليس من المشروع للعلماء أن يفصحوا عن تأويلاتهم للجمهور، ولكن من المشروع أن يقولوا للجمهور إن ذلك التأويل معروف من الله وحده^(٣٠).

والإجماع في التأويل أمر محال لأن تحقيق الإجماع يستلزم معرفة جميع العلماء الموجودين في عصر معين، كما يستلزم ألا يكون هناك من العلماء من يجهل وجوده، أو تعلمه ولكنه يكتُم رأيه. وإذا كان الموضوع موضوع تأويل لظاهر الشريعة ازداد الأمر صعوبة لأن العلماء قد يتفقون على ضرورة التأويل في موضع من المواضع ثم يختلفون على طريقته. وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز التكفير على خرق الإجماع في التأويل.

ولكن ماذا يعنى لفظ للتكفير ؟

يعنى أن الذى يكفر هو الذى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن شأن هذا الوهم أن يحد من سلطان العقل. والتأويل، بالمعنى

(٣٠) فصل المدل ١، ص ١٢ - ١٣، ١٦، ٢١.

(٣١) فصل المدل ١، ص ٢١ - ٢١.

الرشدى، هو الذى يمنع الإنسان من الوقوع فى ذلك الوهم فلا يبقى حد لسلطان العقل، وهذا هو جوهر التّوير.

والسؤال إذن :

هل ثمة خشية من أن يكون سلطان العقل مبرراً لمجاوزة الشريعة ؟

جواب ابن رشد على النحو الآتى :

لو سئلنا : ما الذى يضمن لنا ألا تتعارض الشريعة والحكمة، كان جوابنا هو : إنه لا ضمان. فهذه هي الشريعة قائمة كما هي قائمة ، وما نحن أولاء بادلون الجهد الفطرى فى استكناه حقيقة الكون بالفكر الفلسفى البرهانى فإن وجدناها متفقة مع الشريعة كان خيراً وإلا فنحن مضطرون عند التعارض أن نختار بين التصديق القائم على الإيمان الصرف والأخذ بما أنتجه البحث العقلى أو نلجأ إلى تأويل الشريعة بما يتفق مع نتائج البرهان. فإذا ورد فى البرهان، وهو أساس التأويل، ما يبدو مخالفاً للشرع وجب تأويل الشرع ليطابق البرهان لأنه لا يخالف الشرع من حيث إن كليهما حق، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له^(٣١). البرهان إذن هو المعيار الذى نميز به بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد. وابن رشد يعنى بالتأويل الفاسد تأويل المنكلمين، وعلى الأخص تأويل

الأشعرية حيث يضعون المقدمات التي يظنون بها اليقين، ثم يستنبطون منها النتائج. مثال ذلك البرهنة على حدوث العالم. فالمقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الجواهر لا تتعزى من الأعراض هي قضية غامضة لأن الجواهر ليست واضحة، ولو كانت واضحة لسان بها الجميع . والمقدمة الثانية أن الأعراض حادثة تعنى أن الحدود يكون للجواهر أيضاً. فإذا شككنا في حدوث الأعراض جاز لنا الشك في وجود الجواهر . أما المقدمة الثالثة وهي أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث فإنها تحتمل أكثر من معنى. إنها قد تعنى أن ما لا يخلو من جنس الحوادث هو حادث. وقد تعنى ما لا يخلو من حادث مخصوص منها .

ونحن نكفي بهذا المثال لأنه يبين رفض ابن رشد لممارسة تأويل يخضع للحدل الذي يعتمد على مقدمات متبورة وليست مقبنة . ومثل هذا النوع من التأويلات هو السائد ليس فقط عند الأشاعرة وإنما أيضاً عند المتكلمين على أنواع طوائفهم الأربع : الطوائف التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالحنبلية، والطائفة التي تسمى بالماتنية، والطائفة التي تسمى بالحنوبية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألقاف الشرع عن طاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، ورغم كل واحد منهم أن أعماله هو الطريقة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وإذا حملت

جميعها وتكمل مقصد الشرع إنه لا يكون إلا بالبرهان ، أى الفياس العقلى، ولا يمارسه إلا الراسخون في العلم، وهؤلاء آلهة ولكن لا يقال عنهم كذلك، وبالتالي فالتأويل ممتنع على الجمهور، وعلى أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها، لأنه إذا تثبت في غير هذه الكتب ولستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية على نحو ما يحدث عند الغزالي فذلك خطأ على الشرع وعلى الحكمة (٣٢) .

وهذه التفرقة بين العلماء والجمهور هي تفرقة تقليدية في الفكر الإسلامى . وقد بلورها الغزالي في كتابه ' الجام العوام عن علم الكلام ' حيث يطلب من العوام سبعة أمور : التقيس بمعنى تنزيه الله عن الجسمية. ثم التصديق، أى الإيمان بما قال النبي ﷺ. ثم الاعتراف بالبحر، أى الإقرار بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقتهم. ثم السكوت ، أى عدم السؤال عن معناه لأن سؤالهم عنه بدعة. ثم الامساك، أى عدم التصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى. ثم الكف، أى بكن باطنهم عن البحث عنه والتفكير فيه ثم التسليم لأهله، أى عدم الاعتقاد بأن ذلك، إن خفى عليهم لبحرهم قد خفى على رسول الله ﷺ (٣٣) . ومع ذلك فإن ابن

(٣٢) فصل العقول ، ص ٥١

(٣٣) العوامى ، احكام العوام عن علم الكلام، دار الكتب العلمية ، ب و ج ، ١٩٩٤
ص ٢٤٠

رشد ينهم الغزالي بأنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وذلك في كتابه الذى سماه " المقاصد " (مقاصد الفلاسفة) فزعم إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة" فكفرهم فيه (٢٤).

بيد أن الجديد فى التفرقة بين الراسخين فى العلم والجمهور هو أن ابن رشد ينظر إليها على أنها القضية الأساسية فى منطقته، فالمنطق عنده، منطقان : منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء لأن "الموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس" (٢٥) فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم لرتفع عنهم التخيّل فصار عندهم من قبيل المعدوم (٢٦). أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس . يقول : " والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة . والقياس ، بعكس ذلك ، أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة". ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم. وهذه الصناعة، عند ابن رشد، أشرف من صناعة الاسعفاء

(٢٤) ابن رشد، نخبص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ ص ٤٨.

(٢٥) مباحث الألفية : ص ١٧٥.

(٢٦) نفس المرجع . ص ١٧١ - ١٧٢.

لأن الأولى مؤلفة من مقدمات صادقة أولية وهى بذلك على الضد من الثانية المؤلفة من مقدمات يظن أنها مشهورة وهى ليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وهى ليست كذلك (٢٧).

وعلى الرغم من هذه القسمة الثانية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لا ينظر إليها على أنها قسمة تتطوى على انفصال طرفيها وإنما على اتصالهما . وهو يدل على ذلك بأدلة خمسة :

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التى يستند إليها القياس لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء لأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقيني).

والدليل الثانى مشتق من حديثه عن المشهورات؛ إذ يقول : "إن من المشهورات ما هى عند العلماء والفلاسفة من غير أن بخالفهم للجمهور". ثم يزيد الأمر إضاحاً فى حديثه عن الشك فى المشهورات فيقول : " إن أسباب الشك محصورة فى ثلاثة أصناف : منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضاً - مثل ما يرى بعضهم فى أن العنق أثر من الفقر، وبرى بعضهم أن الفقر أثر من الغنى . ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور - مثل ما يرى ' الفلاسفة أن الفضيلة مع سو : الحش

(٢٧) التمرحع اللانوى ، ص ٤٧

والخمول أثر من جودة العين والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك^(٣٨).

والدليل الثالث أن المعاني الفلسفية منقولة عن المعاني الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضوع ولفظ الجدل . فعن الجوهر يقول ابن رشد : " هذا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها . ووجه التشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضا مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر^(٣٩) .

أما عن لفظ الموضوع فيقول : " فما يدل عليه اسم الموضوع عند الجمهور، هو المعنى الذى نزل عنه هذا الاسم إلى ها هنا فإنه يلزم أن يكون بين المفعول إليه الاسم فى الصناعة والمعنى الجمهورى شبه ما^(٤٠).

والدليل الرابع أن ابن رشد فى حديثه عن الجدل يكشف عن اتصال ما بين الفلاسفة والجمهور . يقول : " إن الاتصال بين الجمهور والفلاسفة يتم عن طريق الجدل . فالجدل يبعد إلى المفعولات لأقناع

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٤٤

(٣٩) ابن رشد ، ملخص ما عد العلماء ، مدخل ، الجزء ١ ، ص ١٢ .

١٣

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتى النظر فى كل مسألة لأجراء حوار بينهما، ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادئ الأولية.

أما الدليل الخامس فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدآن بالمشهورات^(٤١).

ونخلص من هذه الأدلة الخمسة إلى أن شرط إباحة التأويل للجمهور أن يرتفع إلى مستوى العلماء ، أى إلى مستوى التأويل بالبرهان.

والسؤال إذن :

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور ؟

إن الانفصال قائم تاريخياً بين الفلاسفة والجمهور . ففي محاوره أوطيفرون يقول أوطيفرون إن المدعى العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقى استحساناً وقبولا من العالم برمنه، أى من الجمهور^(٤٢). وإثر إعدام سقراط تسببت الدنايهون من تلاميذه ومن

(٤١) ابن رشد ، الجدل ، ص ٦٣

(٤٢) Plato, Luthy, Co. and s. fowett Oxford, 1903, p. 2

بينهم أفلاطون الذي غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاماً وأنشأ " الأكاديمية " وكتب عند مدخلها " لا يدخل إلا كل عالم بالهندسة " ، ومن ثم انفصل أفلاطون عن الجمهور . أما ابن رشد فيقول إن النبي يترجم الصور الحسية إلى رموز حتى يتمكن الجمهور من فهم النص الديني . أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق الذي لا يقدر عليه إلا الله . ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتي : إذا كانت الإشكالية تتطوى على تناقض فما هو التناقض الكامن في إشكالية الحقيقة ؟

التناقض يومي إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية " (٤٣) . ومن هنا نفهم تحذير ابن رشد للفلاسفة من الاعلام الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقي وما هو محازي . ومما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفاً به في عصر ابن رشد . إذ أن الاعتراف كان محصوراً في الفقيه والسياسي . ولهذا فإن ابن رشد ، كرد فعل ، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساهم للمشرع فيمنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قبل المشرع ، أي من قبل السلطة السياسية . وإذا امتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور . وفي هذه الحالة أن يكون س حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه ينفي

(٤٣) فصل المقال ، ص ٢٤

الحقيقة المطلقة ، وبالتالي فإنه يخرج عن الإجماع ، والإجماع تلازمه القطعية أو الدوجماتيقية . يقول ابن قائد النجدي : " ومن جحد ما لا يتم الإسلام بدونه أو جحد حكماً ظاهراً أجمع على تحريمه أو حله إجماعاً قطعياً أو ثبت جزءاً كتحریم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها كفر " (٤٤) .

يبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع . وإذا كانت القطعية تنفي الرد عليها بالبرهان ، فالقطعية مانعة من أعمال البرهان ، وبالتالي فإن التكفير تهمة موجهة إلى من يخرق الدوجماتيقية . وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو في ادخاله مقولة التكفير في مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها متناقضة مع التأويل . ولهذا فأن لا أتفق مع كل من جوتييه وجلسون في زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد في المنطق ، ذلك أن المنطق ، عند أرسطو ، يخلو من مقولتي التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين في العلم والجمهور ، والتي تتطوى على إشكالية ، أي على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك .

والسؤال إذن :

هل في الإمكان رفع الإشكالية التي تتطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالي رفع مقولة التكفير ؟

(٤٤) ابن قائد النجدي ، نجدة الحلف في اعتداد السلف ، تحقيق أبو البزيد المحمدي ، دار الصحوة ، ١٩٨٥ ، ص ٧٥

فى إطار وضع قائم Pro quo الرفع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لـ "جمهورية" أفلاطون.

والسؤال إذن :

ما هى سمات المدينة الفاضلة عند ابن رشد ؟

السمة المحورية وحدة هذه المدينة، والحكمة هى سمتها فى مواجهة الجهل، وهو يعنى تحكم الشهوة فى العقل. ومعنى ذلك أن الحكمة كامنة فى تحكم العقل^(٤٥)، أى تحكم الجزء المعرفى فى باقى الأجزاء. وإذا تم التحكم تصبح المدينة الفاضلة واحدة، وإذا لم يتم تتعدد المدن الثورية. والتعددية هنا تعنى الانقسام بين المدن، ومن ثم يبرز الصراع. وبهذا المعنى فإن التعددية لا تعنى الديمقراطية بل تعنى ذبوع الشر، كما أن الوحدة لا تعنى الشمولية؛ وإنما تعنى تحكم العقل فى الشهوة لأن هذا التحكم يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطابى أو ما هو سرى إلى ما هو برهائى. وإذا تمكن الجمهور من هذا التحكم فإن الباب يصبح مفتوحاً أمامه لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى. وإلى اعتلاء المناصب العليا فى المدينة الفاضلة. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتعامل على السعراء العرب لأنهم يؤلفون قصائدهم من أجل

الدعوة للاستمتاع باللذة، وبالتالي فإنهم يؤدون دوراً فى منع اتصال الجمهور بالحكماء. ومن هذه الزاوية أيضاً فإن ابن رشد يهاجم علماء الكلام، وعلى الأخص الأشعرية، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور، وبالتالي فإن استبعاد المتكلمين ضرورى إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. فمن شأن هذا التحرير دفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة بحيث لا تتمكن السلطة السياسية أو الدينية أو هما معاً من دفع الجمهور إلى قتل الفلاسفة المهمومين بتحرير العقل .

والسؤال إذن :

هل استطاع ابن رشد إنجاز هذه المهمة ؟

جوابى بالنفى وسبب ذلك مردود إلى أنه لم يفتن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عبرانه " فصل المقال ونهر ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال ". وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة، فى رأيى، إلى أن الكفير سيظل قائماً من قبل علماء الكلام نحاه الحكماء، إذا واصل علماء الكلام تحكمهم فى الجمهور . ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يُعد تمهيداً لتوايد الوعي لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف. وسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن الكفير ما زال قائماً حتى هذا العصر .

وأيًا كان الأمر فإن مدته العرفية التى اصطنعها ابن رشد، بين الفلاسفة والجمهور فى مجال المطلق لم تكن واردة عند أرسطو.

(٤٥)

Pross, London 1974, p. 56

ولكن ثمة مسألة أخرى لم تكن واردة عنده ولكنها واردة عند ابن رشد وهي العلاقة بين المنطق والنحو. وسبب ذلك مردود إلى أنه منذ دخول المنطق إلى العالم الإسلامي والمتكلمون والفحويون يجاربهون بضراوة. فعن المتكلمين صدرت كتب عديدة ضد المنطق بدعوى أنه كفر وزندقة ، وأن أصحابه ملحدون ^(٤٦) . ولهذا ذاعت عبارة جرت مجرى المثل " مَنْ تَنَطَّقَ تَزَنَّقَ " ^(٤٧) . وأظن أن هذا هو السبب الذي دفع الغزالي إلى رفض تسمية كتبه المنطقية باسم المنطق. فقد أسماها بأسماء أخرى تخفى الاسم الحقيقي الذي هو موضع الازم والاستهجان. وهذه الكتب هي " معيار العلم " و"محك النظر" و"المستقصى" . أما القسم الخاص بالمنطق من كتاب " القسطاس " فإن الغزالي يذكر اسم المنطق ، ولكنه مع ذلك يحاول في ذلك الكتاب استدراج أشكال القياس، التي هي موازين الحقيقة، من القرآن . وفي كتاب "المعيار" يستخدم المنطق في الفقه ، ويوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه.

وتأسيساً على ذلك النقد المبرر لعلم المنطق أثر علماء المسلمين قواعد اللغة على قواعد المنطق. ولا أدل على ذلك من الحوار الذي دار بين أبي سعيد السيرافي (٨٩٧ - ٩٧٩) النحوي

(٤٦) رسائل احوال العلماء، ص ١٥١، ج ٤، ص ٤٥ .

(٤٧) محمد بن عبد الله ، الأفعال البرهنة في الحروف المعروفة، ج ٢ باريس

١٩٠٦، ص ٢٨٠.

اللغوي المتكلم والمنطقي النسطوري أبي بشر متى بن يونس . وكان من بين الحاضرين على بن عيسى الذي روى المناظرة وأملأها على أبي حيان التوحيدي في الليلة الثامنة من كتاب " الامتاع والمؤانسة". وقد ذهب أبو بشر إلى القول بأن النحو يحتاج إلى المنطق وأن المنطق لا شأن له بلغة القرآن بسبب مادتي القياس والتعليل في النحو. أما السيرافي فقد ذهب إلى أن القياس والتعليل ليسا اقتباساً من التراث اليوناني وإنما هو اجتهد نحوي. ومن هنا فإن النحاة عندما يتحدثون عن وظيفة الإعراب يرون أنها تقضي إلى فهم المعنى، بل إنهم يذهبون إلى أن الإعراب هو اللغة. فبالإعراب تتميز المعاني. ويبدو أن الغلبة في هذا الحوار كانت للنحويين. ولهذا ارتبط التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة. وقد عبر الجويني بوضوح عن هذا الارتباط إذ قال " إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء "، بل إنه ارتأى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ ^(٤٨). ومعنى ذلك أن مجاورة النص اللغوي بالتأويل يجب أن تخضع لقواعد اللغة العربية التي نزل بها النص، وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدامات لكلمات فيبحث المؤلف عن استخدامات أخرى للفظ المؤلف في القرآن بحسب بعض

(٤٨) الجويني، البرهان، تحقيقه عبدالمعطي الديب، دار الأنصار، ص ٥١٦ -

٥٢٧، ج ٢، ص ١٠٠.

به تأويله ، ويبحث أيضا عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف مما يؤيد ما يذهب إليه في التأويل .

ومن ثم كان على ابن رشد الربط بين التأويل واللغة في تعريفه للتأويل بأنه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب. ومع ذلك فإن ابن رشد لم يغفل من الاتهام الذي وجه إليه بأنه كافر وزنديق فاضطهد من أمته، إلا أنه كان ممهداً للتأويل في أوروبا. وهذه هي مفارقة ابن رشد.

ماذا حدث

في باريس ؟

دُفنت الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر في فارس والبلدان الشرقية بسبب هجوم علماء الكلام بوجه عام، والغزالي بوجه خاص.

ثم دُفنت في أسبانيا في نهاية القرن الثاني عشر بقرار سياسي من الخليفة المنصور. ولكنها بعثت إلى الحياة في أوروبا بمرسوم سياسي من فردريك الثاني هوهنشتاين (١١٩٧ - ١٢٥٠) ملك نابولي وصقلية. كان جسوراً في افتتاح مجالات الفلسفة والفلك والهندسة والجبر والطب والتاريخ الطبيعي، وألف كتاباً عن البيزرة^(١) يعتبر أصل العلوم التجريبية في غرب أوروبا. وبدأ في تقليص سلطة رجال الدين والنبلاء فارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم فكراً مضاداً يدعم بزوغ الطبقة الصاعدة وهي طبقة التجار وأرباب المهن والتي نشأت حول القصور الاقطاعية. ذلك أنه مع بداية القرن الثاني عشر نشطت، في أوروبا، حركة التجارة والصناعة ونتج عن هذه الحركة أمران : انتظام التجار والصناع في نقابات، واعفاؤهم من السخرات الاقطاعية. وأخرجت دار الصناعة، في كل من البندقية وجنوة، أساطيل بحرية لحمل المتاجر. وفي فرنسا أصبحت الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وغدت أنهار أوروبا سببلاً

(١) علم نردية الطائر الجرجة وترجمها علي الصند

الوسيطان، وترجم بيدرو جاليجو: الحيوان، تلخيص، أما كتاب " تهافت التهافت" فقد ترجمه كالدو بن داود الصغير مستنداً إلى ترجمة عبرية قام بها كاليونيموس بن ثودوروس بين عامي ١٣١٨، ١٣٢٨.

واللافت للنظر أن النص العربي للشرح الكبير لـ " كتاب النفس " مفقود، ولهذا فتمّة أقاويل تشكك في مدى مطابقة الترجمة اللاتينية أو العبرية مع النص العربي المفقود^(٢). والدافع إلى ذلك التشكيك مردود إلى محاولة تروث ابن رشد من نظرية " وحدة العقل الإنساني " التي تقضى إلى انكار الحلود. وأيًا كان الأمر، فقد ترجمت جميع مؤلفات ابن رشد، ولكن عند ترجمتها كانت فلسفة

(٢) في عام ١٩٩٧ صدر ع " بيت الحكمة - مطراح بنوس كتاب " شرح الكبير " لكنذب النفس لأرسطو " لابن رشد . وقد نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم المغربي. جاء في مقدمته انه لا يعرف تاريخ وصيه بالنداء والنص العربي لا يزال مفقودا - فقد ذكر له ابن أبي أصيبعة " شرح كافي، السعدي لأرسطو (عبوس الانشاء في طبقات الأطباء) ص ٥٢٢، وذكر له البراكسي صاحب كتاب " الدول والتكليف " ملخصاً في كتاب النفس، معانيه في علم النفس، بعلاق على كتاب النفس، ص ٢٤ أما عن فائمة الاستكشافات لكعب ابن رشد فهي بلحوص كتاب الشعر - شرح كتاب النفس، المصنوع عام، كتاب النفس، المسألة في عام ١٢٨٥ من عفا فأجاب فيها معانيه في علم النفس، معانيه في علم النفس، الحما

لنشأة حركة عقلانية ترفض وجود حكومات ثيوقراطية. ومن أجل تدعيم هذه الحركة نُصح الامبراطور باصدار مرسوم بترجمة مؤلفات ابن رشد لأنها تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعي تسانده الكنيسة الرومانية . وقد كان؛ إذ ترجمت تلك المؤلفات إلى اللاتينية والعبرية فيما بين ١٢١٧، ١٢٣٠، أى بعد أقل من عشرين عاماً من موت ابن رشد. ولابن رشد ثمانية وثلاثون شرحاً على أرسطو. ومن بين هذه ستة وثلاثون شرحاً مترجماً إلى العربية، وأربعة وثلاثون مترجماً إلى اللغة اللاتينية.

وكان أول المترجمين هو ميخائيل سكوت، عاش في طابطة وتوفي عام ١٢٣٥. ويذكر أنه قام بالترجمة في بلاط الإمبراطور فريديريك الثاني. الشرح الوسيط، النفس، الشرح الكبير، الحداد، التلخيص. ما بعد الطبيعة، الشرح الكبير.

وترجم هرمان الألمانى: من الشعر، الشرح الوسيط. الأتلاق إلى نيقيوماخوس، التلخيص (الأصل العربي مفقود). وتمّة ترجمه عبرية محفوظة في مجموعة مخطوطات بجامعة كامبردج بادلترا، وترجمتان لاتينيتان إحداهما لهرمان والأخرى لبرارد فليسيانو.

وترجم جوم اللوى: المعولات. الشرح الوسيط. كتاب العبارة، الشرح الوسيط. الدلائل الأولى والثانية، الشرح

أوغسطين المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة^(٣) هي السائدة. وكانت تنشذ من وراء ذلك التأثير مواجهة الفلسفة اليونانية القديمة. ومن أجل هذه المواجهة اعتبر أوغسطين الإنجيل هو المصدر الوحيد للحكمة. والحكمة، من هذه الزاوية، تكون أساس علم اللاهوت. وعلم اللاهوت، في نهاية المطاف، يستمد سلطانه من الله. وهكذا يكون الله هو البداية والنهاية. وتأسيساً على ذلك ألّف أوغسطين كتابه المعنون "مدينة الله" (٤٢٦م)، أى قبل موته بأربع سنوات، مع أنه قد بدأ في تأليفه عام ٤١٣. يتحدث فيه عن مدينتين: مدينة سماوية ومدينة أرضية. الأولى تتخذ من الخيرات المادية وسيلة لتحقيق الغاية الحقّة وهي الكمال الروحي، والثانية تتخذ من هذه الخيرات غاية فتصبح موضع تنازع بين البشر. ومن أجل ذلك ينبغي، في رأى أوغسطين، أن تكون الدولة خاضعة للكنيسة، والعقل خادم للإيمان، والفلسفة تابعة للدين. وكان في تقدير أوغسطين أن مشروعه الفلمسفى، وهو إخضاع الدولة لله، قابل للتطبيق. بيد أن هذه القابلية لم تستمر طويلاً بسبب ترجمة مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية واتعيرية

(٣) هي شكل جديد للأفلاطونية من وضع فيلون وأفلوطين في مصر في القرنين الأول والسناني للميلاد. فيلون ميلاده غير مصبوط وفلسفته تدور على إله مفارق للعالم، خالق له، معبوده ولكن من حلال وسطاء الأوعرس هو الوسيط الأول ثم الحكمة ثم آدم ذمالكة. أما أفلاطون (٢٠٥ - ٢٧٧م) فيضع تلاميذه إبانهم أو حواراً صادرة من الواحد ومنفصلة عنه

ابتداء من القرن التاسع حيث ترجمت "المقولات" و"العبارة". وفي القرن الثاني عشر ترجمت أربعة كتب هي "الأورجانون" و"التحليلات الأولى والثانية" و"الطوبيقا" و"المشكلات السوفسطائية". وأدخل بيير ابييار (١٠٧٩ - ١١٤٢) الجدل في علم اللاهوت، وكان يعنى به أعمال البرهان المنطقي، ومن ثم ألف كتابه المعنون "نعم ولا" Sic et non يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية، وبإزاء كل مسألة النصوص التي تبدو متعارضة، ثم يكشف عن وجه الحق فيها، وبعد ذلك يحاول التوفيق.

ولكن بعد ترجمة مؤلفات ابن رشد كان لابد من إثارة سؤال جوهرى في مواجهة الأوغسطينية وهو على النحو الآتى :

هل التفلسف عقاباً مشروع شرعاً ؟

لم يكن من الميسور الجواب عن هذا السؤال من غير الدخول في صراع، لأن هذا الصراع يعنى، ضمناً، أن ثمة تناقضاً خفياً بين الشريعة والفلسفة إلى الحد الذى تبدو فيه الفلسفة غريبة عن الشريعة. ومن هذه النقطة بدأ الالتفات إلى ابن رشد، بل بدأ للتأثر بجوابه. وبقال ابن هذا التأثير بدأ منذ عام ١٢٣٠ كما يذهب إلى ذلك جارديه وقنواى^(١). فقد لاحظنا أن أول ذكر لابن رشد ورد عند جبروم

(١)

دوفريني (١١٨٠ - ١٢٤٩) . فقد ذكره مرتين ونعته بـ " الفيلسوف النبيل جداً " وذلك لسببين : السبب الأول أن ثمة هاجسا كان سائداً في القرن الثالث عشر، وهو محاولة تنصير الفلسفة الأرسطية. وقد كان جيوم متأثراً بذلك الهاجر. والسبب الثاني أنه كان متأثراً بأبن سينا في مسألة التمييز بين الوجود والماهية. فلفظ الوجود، عند جيوم، له معنيان. المعنى الأول أن الوجود ماهية أو جوهر بدون أعراض. والمعنى الثاني أن الوجود لا يعنى الماهية، بل إن الماهية غريبة عنه، ومع ذلك ثمة استثناء لهذا التمييز وهو الله. ففي الإمكان تصور أى كائن من غير أن يكون له وجود فى الواقع إلا الله لأنه ليس فى الإمكان تصور ماهيته بدون وجوده. ومعنى ذلك أن الوجود والماهية شئ واحد. وهذا المعنى أو هذا المبدأ هو أساس براهين وجود الله على ما هو وارد فى كتابه " المبدأ الأول " . فعند البرهنة على وجود الله ثمة فروض ثلاثة : إما التسلسل إلى ما لانهاية إذا افترضنا أن كل موجود هو موجود بغيره. بيد أن هذا التسلسل ممتنع لامتناع تصور اللانهاية. وإما التسلسل دائرياً بمعنى أن كل موجود هو علة ومعلول. وهذا أيضاً ممتنع لأنه يعنى أن كل موجود هو علة ذاته بطريقة غير مدائرة. وإما افراض وجود كائن قائم بذاته وجوده عين ماهيته وهو الله موجود فى الواقع وفى الدهن .

وفى تقديرى أن جيوم قد أوضح منذ البداية الفارق الأساسى بين ابن سينا وابن رشد، واتخذ من القسمة الثنائية بين الممكن والواجب منطقاً لمعارضة ابن رشد. والواقع أن الفارابى قد سبق ابن سينا فى القول بالتمييز بين الوجود والماهية بمناسبة ملاحظة منطقية لأرسطو وهى أن كون الشئ موجوداً لا يعنى أن هذا الشئ يجب أن يكون موجوداً، فماهية الشئ ليست هى وجوده. وكل ما فعله الفارابى هو أنه أحال هذا التمييز المنطقي إلى تمييز ميتافيزيقي فميز بين الوجود والماهية، ومعنى ذلك أن الموجودات الطبيعية ممكنة، أى ليس لها علاقة جوهرية مع الوجود، إذ هى يمكن أن تكون موجودة ويمكن ألا تكون. وعلى ذلك فإن وجودها مشتق بالضرورة من علة غير ذاتها. وهذه العلة وجودها فى ماهيتها وهى الله.

أما ابن سينا فقد استعان بذلك التمييز بين الوجود والماهية بصافاً إليه بمسرا آخر بين الخلق والحدوث، فأخذ بخلق العالم وأزليته يدعى أن الخلق لا يسلمر الحدوث، أى سبق العدم، بل إن أولية الله تستلزم أزلية علة، وهذه الأولية تستلزم أولية العالم. بيد أن أولية العالم لا تسبعد علة أزليته، ذلك أن العالم ممكن، ووجوده الممكن يستلزم علة. وهناك نص لابن سينا يدل على صحة هذا القول. قال: ' كل وسود فإما واجب، وإما ممكن. ووجود كل ممكن الوجود هو من غير: فليس لكل ممكن علة ممكنة به' بهاء، بل إن

وينسبها إلى الوجود نسبة حَقِيقَة. وهو في ذلك يسائر الجويني (الأشعري) في قوله بأن العالم بكل ما فيه جائز أن يكون على مقابله ما هو عليه حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه. أما ابن رشد فهو على الضد من ابن سينا، إذ يقر بأن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري، فإن قيل إنما يعنى قولنا ممكناً باعتبار ذاته، أى متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل.

وبعد دو فريني جاء هنري دي جاندا (مات ١٢٩٢) الذى كان استلذاً لعلم اللاهوت في جامعة باريس. احاز، مثل دوفريني، إلى ميثافيزيكا ابن سينا وإلى تعريفه لها بأنها علم الوجود من حيث هو وجود، ولكنه أضاف مفهوم اللاتى (necessesse) والضرورى، وهو يعنى باللاتى الموحد اللاتى تعرفه، والوجود من حيث هو وجود هو الماهية، أما الواحد فهو الموحود الضرورى. ومن ثم القسمة الثانية للوجود من حيث الضرورى والممكن بشرط ألا يفهم الممكن من غير الضرورى. والممكنات تقيص عن الواحد الذى هو الأول. ثم ينصّر دى جاندا هذه التذنية بالتوحد بالموجود غير المخلوق والموجود المخلوق.

وفى نفس اتجاه دوفريني ودى جاندا، مار ألكسندر أوف هالين (١١٧٥ - ١٢٤٥) فالحار إلى ابن سينا ولكن مع تدبّر من انحصار.

إزاء قوله بقدّم العالم وصدور الموجودات بعضها عن بعض لا عن الله رأساً، إذ أن هذه الموجودات تصدر عن عقل فلك القمر فيصبح هذا الوسيط أقدر من الله . والأفضل ، فى رأى هالينس، التمييز بين الخالق والخليفة. فالخليفة روحية وجسمية، ومكونة القوة والفعل - الماهية المجردة - الهوية المشخصة - الهوى والصورة:

وفى هذا الإطار نشأ تيار سينوى معارض لابن رشد. والسؤال إذن:

هل نشأ تيار رشدى فى مواجهة التيار السينوى؟

جواب هذا السؤال كامن فى جامعة باريس التى أنشئت عام ١٢٠٠ واشتهرت بفلاسفتها ولاهوتيينها فى القرن الثالث عشر والدين اهتموا بأعمال أرسطو انطسية والمنطقية دون ربطها باللاهوت. ولهذا حدثت مفارقة وهى أنه على الرغم من أن الاساتذة والطلاب كانوا لاهوتيين إلا أنهم كانوا يسرون فى طريق دخولهم من اللاهوت، بل إلى الاستعمال بالعلوم الفلسفية لم يكن محصوراً فى الهراطقة أو الملحدين؛ إذ كان بعضهم الكهنة أيضاً. ومع ذلك فبالرغم من الهراطقة والملحدين منهم رشديون لأنهم كانوا يحبرون فهم ابن رشد لأرسطو هو الفهم الصحيح. وأظن أن هذا هو السبب فى انحدار الصراع فى ١٢٧٠، والثالث: فى مسألة ' وحدة العقل الانسانى ' التى طرحها ابن

رشد فى " الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" والتي بمقتضاها يكون العقل، عند أرسطو، خارج النفس. ومن ثم كان السؤال السائد هو على النحو الآتى: [هل العقل واحد، وجميع البشر مشاركون فيه، أم أن لكل انسان عقلاً خاصاً به ؟

كان جواب نفر من الفلاسفة بالإيجاب على الشق الأول من السؤال وبالنفي على الشق الثانى، فأطلق على هذا النفر الرشديون اللاتين بزعامة اسحق البلاج (؟ - ٩) وسيجيردى برايان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) .

عاش اسحق البلاج فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر. ترجم كتاب الغزالي " مقاصد الفلاسفة " ثم ألف كتاباً عنوانه " تقويم المذاهب " فتخذ فيه الغزالي لأنه لم يفهم للفلاسفة، وارتأى أن نمة أربعة معتقدات جوهرية مشتركة بس الفلسفة والدين: الثواب والعقاب، البعث، العناية الالهية، الله المكافئ والمنقّم. ومع ذلك فإن البلاج يفصل بين الفلسفة والدين من حيث الغاية. الدين يتجه إلى العوام فيستعين بالأسلوب الخطائى، والفلسفة تتجه إلى الصفوة فتستند إلى البرهان العقلى. ولهذا يقال إن البلاج هو المسند لنظرية الحقيقة المزدوجة. يقول : " رأيت العقلاني، فى نفاط كثيرة، يتعارض مع عقيدتى الدينية. لانى أعرف بالبرهان أن هذا الشئ أو ذلك حقيقة بحسب الطبيعة، وأعرف فى الوقت نفسه، استناداً إلى كلام الأنبياء، أن

العكس هو الحقيقة بحسب المعجزة. هاتان الحقيقتان ليستا من مجال واحد، وليس على الفيلسوف أو المؤمن أن يضمهما متزامنتين معاً على مستوى واحد".

أما دى برايان فيعتبر المؤسس الحقيقى للرشدية اللاتينية. ثمة شك فى سنة مولده وسنة موته. يقال إنه وُلد عام ١٢٤٠ ، ومات عام ١٢٨٤. فى كتابه "مسائل فى الميتافيزيقا" يقول: "بأن لا شئ يأتى من العدم، وبالتالي فالعالم قديم". ثم يستنبط من قدم العالم إن ليس ثمة تمايز بين الوجود والماهية لأن كل ماهية متحققة دائماً. وحيث أن المحرك الأول، وهو الله، دائم فالعالم أيضاً دائم، أى قديم. ودى برايان يتناول هذه القضية فى كتابه " الضرورة والإمكان " ويتساءل: هل الله خلق العالم عن إرادة أم عن ضرورة؟ ويجب بأن الله يخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قديم قدم الله. ثم يردد هذه النظرية فى كتابه " المستحيلات " حيث العقول المفارقة تستند إلى العلة الأولى، وهى بالتالى ضرورية. أما فى الإنسان فثمة عقل ممكن هو جزء من العقل الفعال الموجود خارج الإنسان، وبالتالي ليس ثمة حلول.

وانشغل دى برايان كذلك بالبحث فى مسألة العلاقة بين العقل والوحى وارتأى ز "هل قادر على معرفة الطبيعة وهى معرفة دينية بدون اصعاف. لما الوحى فيحبرنا عن حقائق فؤلة للطبيعة

وخارجة عن نطاق العقل وهي موضع اعتقاد وليست موضع يقين. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن العقل موازٍ للوحي فلا سلطان لواحد على الآخر لأن الخط بين السلطتين يفضى إما إلى الشك في العقل وإما إلى إنكار الوحي.

وعندما تبين للسلطة الدينية أن أرسطو ابن رشد ' مهدد لسلطانها أوعزت إلى كل من البرت الكبير وتوما الأكويني بمهاجمته بعد أن تحولوا إلى الرشدية اللاتينية التي تسيدت في جامعات باريس وكولونيا وبادوفا. ونقول "أوعزت" لأن البرت الكبير لم يكن في البداية مهاجماً لابن رشد؛ إذ كان معجباً به في تناوله لمسألة ثوفراسطس وهي مسألة التمييز بين المادة والعقل الممكن أو الهولاني أو المادي بحسب تعبير الإسكندر الأفروديسي. ولكنه بايعاز من الباب الإسكندر الرابع نشر رسالة بعنوان ' وحدة العقل رداً على ابن رشد " ألقاها في المجمع المقدس بروما. وعندما وقف البرت أمام البابا قال : ' لقد أخطأ ابن رشد كما أخطأت الرشدية في ثلاث مسائل : قدم العالم، ووحدة العقل الإنساني، وخطية الجمع المزدوجة. وفي الفترة من ١٢٥٦ إلى ١٢٧٠ ألف "الخلاصة اللاهوتية"، وانتهى إلى رفض نظرية وحدة العقل عند ابن رشد.

ونقول أيضاً "أوعزت" إلى توما الأكويني بمهاجمة ابن رشد لأن الأكويني كان متعللاً في البداية بتأخير الأمر لا بدور

بالمسيحية فألف كتابين "الخلاصة ضد الكافرين بالمسيحية (١٢٥٨) - (١٢٦٠)، و"ضد أخطاء المسيحيين اليونانيين" (١٢٦٣). ثم التفت إلى الرشدية اللاتينية ليؤلف ضدها. وما كان في إمكانه الالتفات إليها لو أنها لم تكن تياراً مؤثراً ومهدداً للسلطة الدينية، وقد انتقى دى برايان مؤسس الرشدية اللاتينية للأجهزة عليه وعلى التيار الملازم له. وكانت النتيجة قتل دى برايان بخنجر من سكرتيه الخاص. ولا أدل على ذلك من أن عنوان الرسالة التي ألقاها الأكويني ضد ابن رشد كان عنوانها في الأصل رسالة توما ضد الأستاذ سيجير ونظريته في وحدة العقل " Tractatus Thomae contra magistum de unitate intellectus". وأطن أن المبرر في تغيير هذا العنوان مردود إلى سببين: السبب الأول أن الأكويني لم يكن راعياً في ذكر اسم سيجير؛ إذ كان يقول عنه "قال أحد الأساتذة unus doctor dixit ويهمه بأنه زنديق وهرطيق، وسميت للشر، والشر هو الرشدية اللاتينية. أما السبب الثاني فمرود إلى اعتبار ابن رشد المسئول عن الهرطقات التي ذاعت في الغرب. ومن ثم أصبح عنوان الرسالة 'عن وحدة العقل ضد الرشديين" وهو عنوان مناقص لعنوان رسالة دى برايان "النفس العاقلة" De Anima Intellectiva.

يقول الأكويني في مفتتح رسالته: 'كتبنا عن هذا الخطأ مراراً وهر خطأ خاص بمفهوم العقل بدأ في الانسار، وهر خطأ متسق من

ابن رشد عندما قرر أن العقل الذي يسميه أرسطو ممكناً، ويسميه ابن رشد مادياً هو جوهر منفصل عن البدن، وهو واحد عند جميع البشر. ومع ذلك يلج الخصوم (الرشديون) على مقاومة الحق. ولهذا نتناوله مرة أخرى في هذه الرسالة". والحق، عند الأكويني، هو أن العقل خاضع للإيمان، أى خاضع لحقيقة إلهية بفعل إرادى يحركه الله بواسطة نعمته. وهو لهذا كان يتروح الكتاب المقدس باستخلاص المعنى الحرفى للنص الدينى. وإذا واجه صعوبة اتجه إلى كتابات آباء الكنيسة، وإذا لم تسعفه استعان بمعال ثلاثة : المعنى المجازى، والمعنى الخلقى، والمعنى الإشارى وهو تأويل رمزى يشير إلى معان خفية. ومعنى ذلك أن الإيمان يدور دانه بالعقل مع إلحاق العقل بالإيمان، والطبيعة بالنعمة، والفلسفة باللاهوت، والدولة بالكنيسة. وبذلك يوفق الأكويني بين الفلسفة والدين على الرغم من أنه يبرز بينهما. ولكن لما كان العقل ضعيفاً فإنه إذا بدا له أن ثمة تناقضاً فمعنى ذلك أن الحقيقة العقلية ما هى إلا خطأ عقلى وصلال. وألك فإن السعابة الإيمان بالعقل لا تدعى أن العقل يمكن أن يكون فى مستوى الإيمان أو فوق متواذ. أما ابن رشد فهو على المضاد. من الأكويني، إذ يزد السريعة إلى العقل استناداً إلى التأويل. وتلزم من اتفاق الأكويني مع ابن رشد فى التفتل عن الإيمان، القول بأن هذا الفصل قد تم عند الأكويني من أجل التوحيد بينهما فى الحقيقة. وله ده

القصورى عند العقل هى تدعيم الإيمان. وإذا لم يحدث فليس معنى ذلك أن التوحيد لا يصلح أن يكون غاية وإنما معناه أن الطريق المؤدى إلى هذه الغاية طريق قاسد يجب تغييره. أما الرشديون فلم ينشدوا وحدة العقل والإيمان ذلك أن الفلاسفة حرة فى مسلكها بغض النظر عن النتائج أو الغايات.

وثمة خطأ ثان لدى ابن رشد هو "الوجود والماهية"، وهو عنوان كتاب الأكويني باللاتينية *De ente et essentia*. وقد أُلّفه بناء على طلب هؤلاء الذين هم من ملته. وفى هذا الكتاب يقرر الأكويني. على الضد من ابن رشد، بأن الماهية بالنسبة إلى الوجود مثل المادة بالنسبة إلى الصورة. الموجودات المادية مكونة من المادة والصورة معاً. أما الموجودات الروحية فمكونة من الصورة فقط. وما هو فى الجواهر المادية فهو الصورة التى تعطى الوجود للمادة. ولهذا فإن الأكويني نادراً ما يستعمل اللفظ اللاتنى *esse* أو *essentia* أو *quidditas* بمعنى الصورة لأن التفكير فى الماهية يعنى مجرد فهمها من حيث ما هى. ولهذا فإنه يمكن التفكير فى الماهية من غير أن تكون موجودة. الوجود إذن وارد من الخارج، ومن ثم يلزمه عنه فاعلة. ولذلك فالوجود لا يكمن فى الماهية، وإنما فى حادثة الماهية مما هو الخارجة إلى ما هو الداخل. أما الصورة. عند ابن رشد، هى

الكلية، وهى فى الإنسان روحه. وهى مثل كل العقول ترتقى إلى العقل الفعال الذى هو مصدرها، وبالتالي ليس ثمة خلود فردى.

وثمة خطأ ثالث وقع فيه ابن رشد ونبه إليه الأكوينى وهو خاص بمسألة العقل . فالعقل، عند ابن رشد، يقال على وجهين العقل الفعال والعقل الهولانى أو الممكن أو المادى. والعقل الفعال هو الذى ينقل الإمكان - وهو فى العقل الهولانى - إلى الفعل، والعقل الفعال لا يتصل بالأشياء التى هى موضوع المعرفة بل يجعل من موضوعات المخيلة موضوعات النعل، وهذا يعنى أن المخيلة هى الوسيط بين العقل الفعال والعقل الهولانى، ومن هنا يمكن القول بأن العقل الفعال لديه القدرة على مفارقة العقل الهولانى. يقول ابن رشد فى "تلخيص كتاب النفس" .

"والعقل الذى بالفعل متقدم على الذى بالقوة بجهتي التقدم معاً، أعنى بالزمان والسببية. وهذا العقل الفعال الذى هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود فى زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال. وهذا إذا فارق البدن فهو عدد مائت ضرورة، وهو بعينه الذى يعقل المعقولات التى ها هنا عند انضمامه إلى العقل الهولانى لكنه إذا فارق العقل الهولانى لم يدر أن يعقل شيئاً معاً ها هنا ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن".

والسؤال إذن :

ما الذى يحرك العقل الهولانى نحو العقل الفعال ؟

إنه العقل النظرى لأن موضوعه هو المعرفة الجزئية. وهذه المعرفة تتم بتدخل الصور الخيالية الجزئية. ولهذا فإن العقل النظرى فإن بحكم ارتباطه بالصور الخيالية. ومع ذلك فهو الذى يسمح للعقل الفعال بتجريد الكليات من الجزئيات. وبفضل هذا التجريد تستكمل المعرفة ويتحد العقل الهولانى مع العقل الفعال، وعندئذ يكون العقل الهولانى مماثلاً للعقل الفعال، ويصبح العقل الفعال هو عقل بى البشر أجمعين. ومعنى ذلك أن سمات العقل الهولانى هى سمات العقل الفعال، ولكن بالقوة. ومعنى ذلك أيضاً أنه بفضل العقل الفعال يصبح العقل الهولانى قادراً على تقبل المعقولات، وهو يتقبلها لأنه منفصل عن الجسم. ومن هنا قدرته على معرفة الكليات والأفكار المحددة. والمخيلة هى الوسيط لأنها هى التى تستقبل الانطباعات الحسية.

بيد أن للمخيلة وظيفة ثابتة، إذ بفضلها تتقبل الحماهر الدين، لأنها بفضل الفلسفة عن الدين فتكون لدينا لعتان : لغة مجردة ولغة متخيلة، واللغة المتخيلة هى لغة الجمهور، واللغة المجردة هى لغة الراسخين فى العلم.

التفكير وإنما هو البرهان فهو قصد مستهتر يسم بنوع من الهذيان.
فليس ثمة تفكير برهاني بدون ملكة عقل.

وفي عام ١٢٧٧ صدر تحريم آخر من نفس الأسقف بمائتي
وتسع عشرة قضية ضد أستاذة كلية الآداب بجامعة باريس .

ثم انضم ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) إلى البرت الكبير
وتوما الأكويني في الهجوم على ابن رشد والرشديين. في عام
١٢٨٨ علم بياريس كتابه الأشهر "الفن العام" Ars generalis
الذي دلل فيه على التوافق بين العقل والدين خلافاً لما يدعيه الرشديون .
ولهذا كان لول حريصاً على الربط المنطقي للمعاني بحيث يفضي
إلى نتائج تنفع الإيمان فيتألف العقل مع الإيمان. وهو في ذلك يسير
في نفس مسار الأكويني في كتابه ' الخلاصة ضد الخوارج '
Summa against the gentiles وفيه يؤسس علماً عاماً لكل العلوم
بحيث يحتوى على المبادئ العامة وعددها تسعة وعلى مبادئ العلوم
الخاصة، إذ أن الخاص في العام. وهذا ما تناوله في كتابه ' الفن
الكبير " Ars magna .

وفي عام ١٣١١ قدم لول إلى البابا كليمان الخامس ثلاث
عرائض يطالب فيها بحج مؤلفات ابن رشد، وتحذير الميحيين من
قراءتها. وفي عامي ١٣١٠، ١٣١٢ حرر ثلاث رسائل صغرة لبته

فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وهو التفريق
الذي تبنته الرشدية اللاتينية في عصر النهضة .

وفي المقابل ظهر رائد جديد للرشدية اللاتينية خلفاً لدى بربان
هو جان جاندون (١٢٧٥ - ١٣٢٨). كان أستاذاً بكلية الآداب
بباريس، وأعلن أنه يحاكى كلا من أرسطو وابن رشد ، وأنه يؤيد
قدم العالم، وانعدام الشر، واستحالة علم الله إلا بذاته، والحمية
السيكولوجية، وأنه يعتبر النظريات الرشدية صادقة أمام عقله وكاذبة
أمام الإيمان، فقرر البابا يوحنا الثاني والعشرون حرقه، ولم ينقذه من
الحرق سوى الملك لويس البافيري .

وعلى الرغم من التحريم الكنسي لابن رشد والرشدية اللاتينية
إلا أن التأثير الإيجابي لم يتوقف . ففي عصر النهضة وضع دانتي
ابن رشد بين، الوثنيين الفضلاء. وفي اللوحة المسماة (مدرسة أثينا)
وضع رافائيل ابن رشد في مكان بارز. وكذلك فعل جيوجيون في
لوحته المسماة " ثلاثة فلاسفة " . وكان لابن رشد تأثير على جيوفاني
بيكو دلا ميراندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) ، إذ تعلم اللغة العربية حتى
يمكن من قراءة النص العربي لمؤلفات ابن رشد. أما معاصره
أخوستينو بينو (١٤٦٩ - ١٥٣٨) فقد درس الفلسفة في جامعة بادوفا
وألّف عن ابن رشد كتاباً عرّفه نظرية ابن رشد في العقل الفعال".
وبشره لميذه ماركلينو زيهارا (١٢٧٥ - ١٥٣٢) وفيه معارضة بين

أرسطو وابن رشد، أما جاكوبو زانرلا (١٥٣٣ - ١٥٨٩) بجامعة بادوفا فقد نشر مؤلفات عن منطق أرسطو متأثراً في ذلك بشروح ابن رشد.

ولكن أعظم تأثير لابن رشد في القرن السادس عشر ففانم في مجال علم النفس وبالذات في مسألة طبيعة النفس. وقد حدث حوار جاد بين الكسندر أشيليني (١٤٦٣ - ١٥١٢) ونيكو لئو هربنا. أما بيتر بومبانتزي (١٤٦٢ - ١٥١٢) فقد كان أستاذا بجامعة بادوفا التي تتميز بتبار أرسطى رندى بفهم على تأويل ابن رشد لأرسطو في العقلية والطبيعية. ألف كتاباً عنوانه 'خلود النفس' (١٥١٦) يذهب فيه إلى أن الخلود ليس لأرما من مبادئ أرسطو، وإن العقل المنفصل في النفس هبولا، أي مجرد استعداد جسماني لقبول داسر العقل الفعال المفارق، وأن النفس الإنسانية فانية كالجسم، ثم ألف كتاباً آخر عنوانه 'في الغر والحريه وانحباب الله للمخلوق'. (١٥٢٥) يذهب فيه إلى أن الحريه والعناية الإلهية متافصيان. وبعد موته نشر له كتب عنوانه 'في علل الظواهر الطبيعية العجيبه او كتاب التعازيم' (١٥٥٦) يقرر فيه أن المعجرات ظواهر طبيعية. ونابعه في ذلك تلميذه سبازر كر. مونسي (١٥٥٠ - ١٦٣١). له كتاب عامه في السماء يقرر فيه قدم حجم. تدل على وجود من الأعلى والنفس يفصل على الروحانية فيحصل إلى أفكار الخلود. ويذكر له

الإلهية، أما الفيلسوف الكاثيني بارثولوميو ككرمان (١٥٧١ - ١٦٠٩) فقد أشار إلى ضرورة الإفادة من ابن رشد في تأسيس المنطق. ولما لم يكن "فصل المقال" شائعاً في زمانه فقد حث الأوروبيين على ترجمة ما تبقى من مؤلفات ابن رشد غير المترجمة.

ولم يتوقف التأثير الإيجابي لابن رشد. وهنا ألفت النظر إلى أن ثمة علاقة حميمة خفية بين جليليو وابن رشد. فأنت عندما تقرأ رسائل جليليو إلى الكونتيسة الهولندية كريستينا فكانك تقرأ "فصل المقال". يقول جليليو: "في رأيي أن أضمن وأسرع طريق إلى البرهنة على أن هذا الموقف صادق وأن نفيضة ممتنع على التفكير. وحيث إنه لا تعارض بين حقيقتين فثمة توافق بين موقف كوبرنيكس والانجيل"^(١٥). وهذا قول منقول عن ابن رشد. يقول ابن رشد: "إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويسيد له"^(١٦). ويقول جليليو: "إن بحث المعنى الظاهر لكلمات الانجيل يكمن معنى مناسب"^(١٧). ويقول ابن رشد عن هذا المعنى المباير

(١٥) Gehlso, Discoveries and Opinions, trans., S. Drake, Doubleday, 1957, p. 156

(١٦) فصل المقال، ص ٣٤

(١٧) Ibid, p. 156

للمعنى الظاهر إنه المجاز^(١٨) . ويقول جليليو : " من عادة علماء اللاهوت إعلان أحكامهم طبقاً للأراء المشهورة في زمانهم^(١٩) " ويقول ابن رشد : " إن الطرق المصرح بها في الشريعة هي أربعة أصناف ومنها أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة"^(٢٠) . ثم يشير جليليو إلى مَنْ يحرصون أنفسهم في المعنى الحرفي لكلمات الإنجيل^(٢١) . وهذه الإشارة تفيد مغزى تعريف ابن رشد للتأويل من حيث هو "أخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" . ولهذا السبب فإنه يبدو أن الأجسام الطبيعية التي نراها أمام أعيننا بالتجربة الحسية أو التي نبرهن عليها بالبراهين الضرورية لا ينبغي أن تكون موضع شك من قبل آيات الإنجيل التي قد تنطوي على معنى مبين موجود في أعماقها^(٢٢) .

ويمكن القول كذلك بأن ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) كان متأثراً بابن رشد في مسألة وحدة العقل الإنساني. يقول ديكارت في مفتتح كتابه " مقال في المنهج": "إن العقل الإنساني أعدل الأشياء

(١٨) المرجع السابق، ص ٣٤ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠١ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٥ .

(٢١) Galileo, Ibid., p. 182

(٢٢) Galileo, Ibid., pp. 182, 183, 186

قسمة بين البشر". أليست هذه العبارة تعنى وحدة العقل الإنساني؟ وأليس هذا المعنى هو الكامن في نظرية العقل الفعال عند ابن رشد؟ ثم إن ديكارت نشر كتاب عنوانه " تأملات في الفلسفة الأولى " وفيه البرهان على خلود النفس". ولكنه في الطبعة الثانية (١٦٤٢) جاء العنوان على هذا النحو "تمايز النفس عن الجسم " بدلاً من " خلود النفس" . ألا يعنى هذا التبدل في العنوان شكاً غير معلن؟ ولا أدل على ذلك من أنه قبل طبع الكتاب عرضه على نفر من الفلاسفة واللاهوتيين، وعندما اطمأن إليهم تجاسر وأحدث التعديل المشار إليه آنفاً.

وكان سينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) مولعاً بقراءة مؤلفات ابن رشد. وقد ارتأى الفيلسوف الأفلاطوني جيبسى فالبينا صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة " أن فلسفة سينوزا ليست إلا شكلاً من أشكال الرشدية اللاتينية.

أما مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) فقد نشر كتابه 'البحث عن الحقيقة'

(١٦٧٤ - ١٦٧٥) الذي هاجم فيه ابن رشد إذ قال : " يقول ابن رشد إن مذهب أرسطو هو الحقيقة الكاملة وليس في إمكان إنسان أن يكون لديه علم يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكسبتنا كل ما يمكن أن نتعلمه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل حديع

الناس عقلاء أو حكماء، وكلما فهموا فكره أكثر اكتسبوا علماً أكثر. لقد ابتدع أرسطو المنطق والفيزيكا والميتافيزيكا لأن جميع المؤلفات التي كتبت قبله عن العلوم لا تستحق الذكر.. أما مؤلفاته فليس في الإمكان إضافة شئ إليها، وهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة". وهنا ينهي مالبرانش تعقيبه قائلاً : "ينبغي أن يكون المرء مجنوناً لكي يتحدث عن أرسطو على هذا النحو". والمفارقة هنا أن مالبرانش ينقد ابن رشد لأنه تلميذ أمين وشارح أمين لأرسطو وليس لأنه فيلسوف إسلامي يحاول تأسيس فلسفة إسلامية تستند إلى تقديم العقل على النص الديني في حجة وحوادٍ خلاف بينهما.

وفي القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الرشدية من التيارات الفلسفية التي أدت دوراً في صياغة فلسفة التاريخ الإنساني. وكماط ينوه بهذا التأثير في تعليقه على كتاب جوهان جوتفريد هردر المعنون أفكار عن فلسفة التاريخ الإنساني. حيث قال : "إذاً قبل إن النوع الإنساني، وليس الفرد، هو الذي يتلقى تربية ما فإن هذا القول ليس مفهوماً لأن الحس والأنواع مجرد تصورات عامة إلا إذا كانت موحدة في أفراد - فعتيدت يمكنني التحدث عن الحيواناته والحجرية والمعدنية ونزخر فيها بأحطى الصفات التي تدخل في تناقض مع الحالات البدنية - إن قلنا في التاريخ أنه بحث مسر

الفلسفة الرشدية"^(٢٣). وهذه العبارة توجز الصراع بين الاسمية والواقعية وموقع الفلسفة الرشدية منهما. الاسمية تعنى أن التصور العام في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج من حيث هو كذلك ، وهو يقوم في العقل مقام كثرة الأفراد، وهو ليس كلياً بداته وإنما هو مجرد إشارة إلى هذه الأفراد. والاسمية من ابتداع ولیم أوف أوكام (١٢٩٥ - ١٣٢٩) برر أن التصورات العامة، أي الماهيات، موجودة في الأشياء الحزنية. وقد تزعم الواقعية توما الأكويني.

ومع ذلك فقد نأثر كانط باین رشد في صياغة جوهر التنوير؛ إذ قال كانط في مقاله الشهير، 'جواب عن سؤال : ما التنوير؟' : "كن جريئاً في إعمال عقلك"^(٢٤) وقالها باللاتينية " Sapere aude " ثم قال 'قف ضد الكاهن عندما يقول لك: لا تبرهن بل امن'. وهذا هو نفس قول ابن رشد في ترجمه على جمهورية أفلاطون إذ قال : 'من خصال الفيلسوف عبق الذم - ما في ذلك اخذراق الأراء التي ليست موضع فحص، أي المحرمات-، ولذلك فإن على الفيلسوف أن يكون

(٢٣) Kant, Political Writings, 2nd (Cambridge Univ. Press, 1991), p.

(٢٤) Kant, Ibid., p. ٩٤

جريئاً، لأن من ليس جريئاً يصبح عاجزاً عن احتقار الحجج غير البرهانية التي تربي عليها^(٢٥).

خلاصة القول أن فلسفة ابن رشد كانت موضع صراع بين الرشدیین اللاتین من جهة وفلسفة السلطة الدينية من جهة أخرى، أو إن شئنا الدقة قلنا إنه صراع بين التنوير وأعداء التنوير.

ماذا حدث

في القاهرة ونيويورك؟

في عام ١٩٩٣ أصدر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة كتاباً
تذكاريّاً عن "ابن رشد مفكراً ورائداً للاتجاه العقلي". وفي مايو
١٩٩٤ عقدت " لجنة الفلسفة والاجتماع " بالمجلس الأعلى للثقافة
ندوة محلية احتفاءً بصدور ذلك الكتاب.

ولتعددت الندوة في مناخ ثقافي محكوم بأصولية دينية
يستهيئها التخلف الحضاري.

دار الحوار على أبحاث تنفذ ما ورد في ذلك الكتاب. ولهذا
فنحن نؤثر ببيان أوجه الافراق بين المتحاورين حول تفهيمهم لابن
رشد لكي نعي موضعنا من القرن الثاني عشر الذي حدث فيه "
مفارقة ابن رشد".

كان الافراق حول معنى "الناويل" عند ابن رشد. قد ارتأيت
زينب الخضيرى (جامعة القاهرة) أن مبهج التأويل الذي هو موضع
اعجاب من مراد وهبه بدعوى أنه يفتح الباب أمام حرية الفكر قد طيفه
ابن رشد بشكل إرهابي وحاسم، إذ جعل أرسطو فوق النص الديني
فأولّه لصالح أرسطو. و نسابل محمود أمين العالم (مفكر) عما إذا كنا
في نفس الموقع الذي كان في العصور الوسيط حيث كانت
اللايديولوجية الدينية هي السائدة. إلا أنه يترك السؤال بلا جواب. أما
عبدالمعطي بنومي (جامعة الجزائر) فيرى أن الإسلام هو جوهر فكر
ابن رشد لسينس : السلب "لا" أن الإسلام هو نموذج المسيحية التي

بالمعنى الدينى فقط فى حين أن الفلسفة الإسلامية ، فى رأيه ، لا يمكن أن تكون بهذا المعنى لأنها نشأت فى إطار حضارة إسلامية. ثم أبدى أسفه مرة أخرى لأننى قلت إن المترجمين العرب كانوا مسيحيين فكيف ندخلهم فى الفلسفة الإسلامية. وأظن أنه واهم فى إيداء هذا الأسف المزدوج لأننى كنت أعرض فى بحثى المعنون "مفارقة ابن رشد" المنشور فى الكتاب التذكارى المشار إليه آنفاً لראى أستاذى محمود الخضيرى الذى أبداه فى إحدى محاضراته^(١) لنا فى عام ١٩٤٥ ، وهو يدور على أن ثمة خلافاً حول تسمية الفلسفة الإسلامية ، وهل هى فعلاً فلسفة إسلامية أم عربية، وانحاز فى النهاية إلى الرأى القائل بأنها إسلامية نسبة إلى المدنية التى أثمرت هذه الفلسفة، وليس إلى كونها دينية. وتوهم فؤاد زكريا أننى تجاهلت هذه التفرقة بين ما هو دينى وما هو مدنى لأننى تساعلت: لماذا كان التراجمة من غير المسلمين؟ والواقع أن هذا التساؤل مشتق من سؤال آخر لم يكن على هذا النحو، وإنما كان على نحو آخر، وهذا النحو الآخر مستوحى من عبارة قالها الخضيرى وهى 'أنه يكاد يكون كل التراجمة من غير المسلمين'. وهو سؤال، فى رأى، يتطوى فى باطنه على سؤال آخر وهو: لماذا امتنع المسلمون عن الترجمة ؟ وتركت السؤال بلا جواب. ولم يكن فى إمكان فؤاد زكريا الجواب لأنه وقع فى وهم من صنعه.

(١) هذه المندوبات غير منشورة وهى فى مكتبى الخاصة .

تجرى المطابقة بينه وبين الفكر الأرسطى، حتى التفلسف ذاته يحدث فيه ابن رشد من حيث الحكم الشرعى. الإسلام إذن هوية ابن رشد التى كان عليه باستمرار أن يرجع إليها بنتائج أبحاثه ليرى المطابقة أو التوفيق بين ما يقول به الإسلام وما يراه هو أو غيره من الفلاسفة. وكان يفعل ذلك فى انتماء إسلامى ظاهر. ولهذا فإن بيومى يرى أن ابن رشد يصلح أن يكون نموذجاً للمسلم الذى يفرق بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى من حيث إن نقطة البدء، عند الأول، هى العقل، وعند الثانى، هى الدين. ومعنى ذلك أن ثمة دائرتين : دائرة الفلسفة ودائرة الدين. ومعنى ذلك أيضاً أن بيومى يأخذ بنظرية الحقيقتين، وهى النظرية التى تبنتها الرشدية اللاتينية فى العالم الغربى. ويترتب على ذلك أن ثمة اتصالاً بين ابن رشد فى العالم الإسلامى وابن رشد فى العالم الغربى، ومن شأن هذا الاتصال أن يكون أساساً لحوار إسلامى غربى.

أما حامد طاهر (جامعة القاهرة) فيتجاوز التساؤل عما إذا كان ابن رشد فيلسوفاً إسلامياً بقوله إن الفلسفة، عنده، هى المنطق. وأظن أن هذا القول هو النتيجة التى انتهى إليها الغزالى بعد هجومه على الفلاسفة . وأظن أن هذا القول أيضاً فى حاجة إلى مراجعة لأن ابن رشد تناول مسائل ميناغزيقية مثل قدم العالم والعناية الإلهية ووحدة العقل الإنسانى.

يبقى أخيراً فؤاد زكريا (جامعة الكويت) لأن أبدى أسفه لأننى فى بحثى المقدم إلى الذروة استخدمت مصطلح ' الفلسفة الإسلامية '

فأنا أظن أنه لم يقرأ كتاب على ساسي النشار المعنون 'نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام' (١٩٦٩) حيث قال " إن الفلسفة التي قدمها المسلمون لم يكن يعرفها اليونان ولا غير اليونان لأنها محصورة في علم الكلام. فالفلسفة الإسلامية نشأت في النطاق القرآني ونضجت فيه وترعرعت ونظورت". وفي مقدمة الطبعة السابعة قال النشار : " إن التأليف عند المسلمين نتيجة عوامل خارجية محصورة في أعداء الإسلام، أما الإسلام فهو يحنب الإنعاش والبحث في المبتغزات ويحمله إنساناً عملياً ينتج ويبدع في مجال العمل فقط". وترتب على ذلك ، في رأيه ، أن الكندي والفارابي وابن رشد مقلدة اليونان، والممدد غير عقلاني.. وحتى لو وجدت لديهم عقلانية أصيلة فهي عقلانية مستعارة من علماء الكلام. ويأتي في مقدمة هؤلاء الأشعرية لأنها آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي لنطاق باسم الفراء والسنة. وإذا عرفنا أن ابن رشد ينفذ عند الأشعرية عرفنا السبب في قول النشار بأن المذهب الرشدي ترف عقلي لم يؤثر في المسلمين أدنى تأثير^(٢).

وأنا أظن كذلك أن فواد زكريا لم يعرف ما ذهب إليه آدم فؤاد الأهواني في كتابه 'المذارس الفلسفية' (١٩٦٥) حسب ما ورد في فصل عنوانه 'المذارس الفلسفية الإسلامية' أن الإسلام بحلول

(٢) على ساسي النشار 'نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام'، ج ١، ط ٨، ١٩٩١ .
(٣) علي بن أبي طالب 'البيان'، ط ٣، ١٩٥٤، ص ١٠٠ .
(٤) H. C. G. Gibbon, 'The Decline and Fall of the Roman Empire', 1789, p. 1.

من مدارس فلسفية منظمة وذلك على عكس مدارس الفقه واللغة والتفسير والحديث التي انتشرت في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وعلة ذلك، في رأيه، أن الفلسفة كالنظر إليها بعين الارتياح، واتهم المشغولون بها بالكفر والالحاد . تم تحدث الأهواني بعد ذلك عن الكندي والفارابي وابن سينا ولم يذكر ابن رشد إلا عندما تحدث عن تكفير الغرالي للفلسفة.

كما أنني أظن أنه لم يقرأ ما كتبه مؤرخ الفلسفة الإسلامية الألماني " دي بور". فقد شكك في كون ابن رشد فليسوف إسلامياً لأنه دعا إلى ثلاثة آراء الحادية هي قدم العالم والسببية الشاملة وفناء جميع الحريات^(٣) .

وأخيراً فإني أظن أنه لم يقرأ كتاب هري كوربان ' تاريخ الفلسفة الإسلامية' حيث قال: ' إن زجاجة أعمال فيلسوف قرطبة ابن رشد قد اقتصت إلى الترديدية في العرب في حين أنها في الشرق مرت مرورا عابرا^(٤) .

بل إن جمال الدين النقفطي الذي جاء بعد ابن رشد بحمل (١١٧٢ . ١٢٤٨) لا يذكر ابن رشد في كتابه ' تاريخ

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ١٠٠ .
(٤) زجاجة أعمال فيلسوف قرطبة ابن رشد، ط ٣، ١٩٥٤، ص ١٠٠ .
(٥) H. C. G. Gibbon, 'The Decline and Fall of the Roman Empire', 1789, p. 1.

الفلاسفة"، وحاجي خليفة في كتابه "قاموس السير" لا يذكره إلا بمناسبة حديثه عن كتاب الغزالي، وابن خلدون يحذف اسمه في كتابه "وفيات الأعيان"، وعبد اللطيف البغدادي الذي زار مصر عام ١١٩٧ يتحدث عن حواراته مع مفكرى مصر حول الفلسفة ولا يذكر ابن رشد، وابن سبعين في القرن الثالث عشر يتناول نفس القضايا التي تناولها ابن رشد ولا يذكر اسمه، وابن بطوطة الرحالة الذي جاب العالم الإسلامى فى النصف الأول من القرن الرابع عشر يحصى أسماء العلماء ولا يذكر اسم ابن رشد.

خلاصة القول أنه لو كان فؤاد زكريا قد قرأ هذه المؤلفات لكان فى إمكانه الجواب عن سؤالى :

لماذا كان الترجمة من غير المسلمين ؟

ولكن ذلك لم يحدث لا منه ولا من غيره من المشاركين فى الندوة المشار إليها آنفاً .

ثم انتقل فؤاد زكريا بعد ذلك إلى نقد بحثى. وقد دار نقده على عبارة وردت فى معتق بحثى وهى : "إن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهداً للتتوير فى أوروبا فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته". أنكر صاحبنا هذه المفارقة بدعوى أن الممهدين للتتوير كانوا موضع اضطهاد. بيد أن عبارتى لم تقل هذا القول وإنما قالت إن ابن رشد كان ممهداً للتتوير الأوروبى. ولم يكن ممهداً له فى

أتمه. وأنا هنا قد بدأت بحثى بهذا القول كنتيجة ورحلت أدلى عليه بالمقدمات التى استندت إليها فى الوصول إلى تلك النتيجة. وكان المنطقى أن يناقش فؤاد زكريا هذه المقدمات ليبين زيفها، أى زيف النتيجة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل الذى حدث غير ذلك، وهو أنه صرح لمندوب جريدة الأهرام فى ١٩٩٤/٥/٣١ "بأن ثمة حلقة مفقودة لا أدري ماهى لأن السبب المعن لتعد هذه الندوة لا يبدو مقتعاً". والمفارقة هنا أن فؤاد زكريا كان موافقاً على عقد الندوة كما كان موافقاً على البحث الذى ألقاه، ومع ذلك يقرر أن ثمة حلقة مفقودة على الرغم من أنه يجهلها. وإذا كان قد جهلها فكيف عرفها؟ ونرتب على ما صرح به فؤاد زكريا أن جريدة الأهرام اعتبرت الندوة "مهزلة ثقافية". والمفارقة، هنا، أنه بعد أن نشر المجلس الأعلى للثقافة أعمال الندوة وحواراتها فى كتاب من تحريرى عنوانه "حوار حول ابن رشد" حدث صمت فى وسائل الإعلام المفروعة والمسموعة والمرئية.

وبعد مرور عام من عقد تلك الندوة عقدت الجمعية الفلسفية الإهراموسوية مؤتمراً دولياً فى القاهرة عنوانه "ابن رشد والنوير" (١٩٩٤) (١).

كان الخلاف حاداً بين المشاركين إلى الحد الذى تصورت فيه أننا مازلنا فى زمن ابن رشد . وهذا أعرض موجزاً لهذا الخلاف .

(١) هذا المؤتمر له قصة وقد أسبغت عليها فى مقدمة هذا الكتاب، ر .هـ أنها قصة هذا الكتاب.

يرى كيرتس (جامعة نيويورك - بافلو) أن ابن رشد قد أسهم في تطوير التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل يمكن القول بأنه من الممهرين للروية العلمية الحديثة. فقد تطورت الفلسفة الطبيعية الأرسطية، على يد ابن رشد، إلى بحث علمي عقلاني مطم عن الكون. ومن المؤلم أن يدبل تأثير ابن رشد في العالم الإسلامي في حين كان له تأثير على العلماء اليهود وعلى الأخص اللاتين فيما بين ١٢٠٠، ١٦٥٠. ولو كان له تأثير في العالم الإسلامي لكان قد أفضى إلى بزوغ عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير، بل لكان قد أفضى إلى تعجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث في أوروبا وأمريكا، ذلك أن قيمة ابن رشد مروده إلى جبراته في القول بأنه إذا حدث تناقض بين البرهان الفلسفي والوحي فالوحي فالحل هو إعمال التأويل المجازي في النص الديني واستبعاد المعنى الحرفي. ولهذا السبب يعتبر ابن رشد من الأبطال السحريين في معدن الثقافة العلمية.

وفي عس الانجاه سار قرن نولو (جامعة نيويورك - بافلو)؛ إذ هو يرى أنه في الوقت الذي أقل فيه نجم ابن رشد في العلم الإسلامي، كان نجمه مضطرباً في العالم العربي المسيحي إلى الحد الذي فيه أسس مدرسة غريب باسم الرشدنة اللاتينية والتي أصبحت القوة الحويية في الفلسفة الأوروبية فيما كان تعرف باسم الحصفين، بمعنى أن مع حفص للفلسفة وحفصه أخرى سحماهر وهي الدين، وهما كان يعرف بوحده العقل الإسلامي المتمسكة في العقل الفعال المشترك في جميع شيا الهير. وتلك روح 'العلم' كالمه في هذا العقل الفعال قبل حنو.

الإنسان، وعادت إليه بعد الموت. وقد أدن ابن رشد كما أدنبت الرشدية بسبب هذه الآراء. وعلى الرغم من هذه الادانة إلا أنها كانت السبب في نشأة العلم. وهكذا يمكن القول بأن ابن رشد قد أحدث تأثيراً هائلاً في تنمية القوى التي انتهت إلى التنوير.

وكذلك فعل أوليفر ليمان (جامعة ليفربول). ففي رأيه أن المستشرق اليهودي مونك قد تأثر بأهمية ابن رشد من حيث أنه أساس الفلسفة اليهودية والمسيحية الاسكلائية بينما وضعه رينان في مصاف العلمانيين المعاصرين الذين ناضلوا في فرنسا ضد الكنيسة، بل يمكن القول بأن ابن رشد قد خلق ما يسمى بالحركة الرشدية التي دعت إلى نقاول جذري للعلاقة بين الإيمان والعمل، بمعنى أن قضايا الدين مبنية تماماً لقضايا الفلسفة، وأن الاولى أقل دلالة من الثانية لأن الغاية من الدين ليست إلا تصويراً للحقائق الفلسفية بأساليب تنوع مع عطايات اناس العاديين وطموحاتهم. ثم ان الدين قائم للمحافظة على القناع الاجتماعي، وهو لذلك مبادئ تماماً للحقائق التي يصل إليها البحث العلمي. وابن رشد في كل ذلك لم يكن تابعاً لذليل لاده حتى لو كان أرسطو. ولذلك يرى ليمان أن أفضل صباغه للعلاقة بين أرسطو وابن رشد هي ان ابن رشد استعان بلغة أرسطو وبيانه الفلسفي لعرض آرائه وحججه.

وقد يقال ان ثمة فارفا بين ابن رشد والرشدين، وبالأخص في مسألة الدين. 'إلى رشد يقرر ان طريق الدين إلى الحق، أما الرشديون فلا يقررون ان طريق الفلسفة،

وحده القادر على الوصول إلى الحقيقة. وليمان لا يتفق مع هذه التفرقة، إذ يرى أن هؤلاء الرشدیین يقولون صراحة ما كان يفكر فيه ابن رشد خفية، ولكنه كامن، من غير شك، في مؤلفاته. فالفلسفة، عند ابن رشد، في مرتبة متميزة لأن الفيلسوف هو وحده القادر على الغوص في العمليات العقلية للأروحية، والفيلسوف هو وحده القادر على اقتناص طبيعة الحقيقة. فابن رشد، مثلاً، يرى أن ليس ثمة مجال للتفكير في الخلود الفردى للنفس أو لأى جزء فيها، بل إن الدور الوحيد الذى يؤديه الخلود فى مذهبه هو نوع من الخلود الكوكبى حيث الفرد يلامى فرديته فيشارك فى خلود النوع الإنسانى. وعلى الرغم من مراوغة ابن رشد فى هذه المسألة إلا أن ثمة شكاً ضئيلاً فى أنه يلتزم بالحياة الأخرى على نحو ما هى واردة فى التصور الدينى.

وإذا كان ذلك كذلك فنظرية الحقيقة المزوجة نتيجة حتمية. فهذه النظرية تنلخص فى أن العبارة الدينية مناقضة للعبارة الفلسفية، وفى الوقت نفسه، فإن هذه أو تلك قضية حقيعية، ومع ذلك فهذا أمر يصعب تصديقه، لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً. وقد دلل الرشديون على أنه إذا قيل عن عبارة دينية صراحة فهي ليست كذلك لأنها تعف ضد نتائج الفلسفة. ولكن من حق الجمهور القول بأن العبارة الدينية صادقة إذا كان راعياً فى هذا القول. ولكن هذا القول لا يمنع الفيلسوف من الكشف عن كذبها. وقد يكون للفيلسوف الرشدى من الطنط ما يمنعه من نقد إيمان المؤمن، ولكنه، فى قراره نفسه، مقتنع بكذب معتقداته.

ويخلص إيمان من ذلك إلى القول بأن الرشدية قد أدت دوراً هاماً فى تأسيس تراث قادر على التساؤل عن مكانة الدين بالنسبة إلى العقل. وهذا هو التتوير، أى أعمال العقل لفهم طبيعة العبارات الدينية، وبذلك ينتقى عالم الأسرار. وهذا النفس هو الذى أصاب المؤمنين فى قرطبة بذهول.

أما بحث ألفريد إيبرى (جامعة نيويورك) فعنوانه " المجاز عند ابن رشد". وفى هذا البحث يلج إيبرى على الفارق بين المجاز فى ثلاثة مؤلفات: " حى بن يقظان " و "سلامان وليمال" و " رسالة الطير". وهو يتميز، فيها، بالتوجه الصوفى. أما ابن رشد فيرى أن المحار ينبغي أن يقرأ فقط فى كتاب البرهان الذى لن يقرأه إلا الفلاسفة. ومن ثم فإنه يرى أن وجود المجاز فى كتاب غير برهاني وتأويله بوسائل شعرية وخطابية أو جدلية خطأ حسيم يقضى إلى شقاق دينى وسياسى. وهو لذلك يغلط الغزالي والأشاعرة. ومع ذلك فإن إيبرى يصيّق من بنية المجاز وذلك بالتحكم فى التشكيلات الخيالية بحجب. يفرض على قوة المخيلة التطابق مع أوامر العقل والحضوع لفهم العالم الطبعى. ومن ثم فإن التأويل السرى للقرآن يقضى إلى الكشف عن رؤية علمية كونه استناداً إلى العلم الطبعى والميتافيزيقا والفلسفة السيمبليسيه. وهكذا يكون المحار عند ابن رشد مضاداً لمعناه عند من سبقوه من الفلاسفة، وعلى الأخص ابن سينا، ذلك أن ابن سينا

يفرط في استعمال قوة المخيلة كما يفرط في الاتجاه نحو التجربة الصوفية. ويخلص ليفرى من ذلك إلى أن المجاز عند ابن رشد أقرب إلى الفلسفة السياسية منه إلى المبنافريفا.

وهنا حدثت مفاجأة في حاجة إلى تحليل. فقد فوجئت برسمة بعث بها ليفرى بعد المؤتمر ويطلب نشرها في أعمال المؤتمر فاستجبت إلى طلبه على الرغم من أنها رسالة مفعمة بالتحامل على عدد وفير من المشاركين في المؤتمر والذين من حقهم أن يردوا عليه لو أنها كانت قد عرضت في المؤتمر. وأيا كان الأمر، ففي هذه الرسالة ارتأى ليفرى أن بعض المشاركين عرضوا ابن رشد على أنه شخصية ذات دلالة معاصرة فوصوه بأنه ديموقراطي وبأنه لم يكن من أنصار نظرية الحقيقة المزدوجة. وكان المطلوب من هذا العدد الوفير من المتحدثين، هكذا ارتأى ليفرى، الالتزام بالثفرقة بين ابن رشد الأصلي وابن رشد اللاتيني. وبغير ذلك فإننا ننساق إلى افتداع الأساطير وإبتكار الماضي من أجل تحقيق أغراض سياسية، الأمر الذي من شأنه أن يقضى إلى هوضى في البحث العلمي، ومن ثم إلى مناورات سياسية، ذلك أن النص يصبح ما يريده أنت أن يكون عليه، ويصبح الفيلسوف الموهول حادماً لك. وغالباً ما يكون هذا هو مصير الأشخاص والنصوص في المجتمعات الشمولية. ولكن هذه المحادثة ينبغي أن تُسمع في المجتمعات التي نشد الحرية. وعلى الفلاسفة أن يكونوا حذرين من الاصطناع لساهن من هذا النوع. ثم إن الماضي لبئلاء مع برنامج الغزالي، وما يعتزمه أسلافه مع برنامج

محصص، وما بعد غد...؟ ويخلص ليفرى من رسالته إلى القول بأن على الفلاسفة ألا يكون داعية لوجهة نظر سياسية معينة، بل ينبغي عليه أن يحس كسفرط مثل ذبابة الماشنة بتساءل ويتحدى الحقائق المعولة.

وهنا ثمة مفارقتان : المفارقة الأولى أن ليفرى يفصل بين التاريخي الهامة، ولا يرى أى اتصال فيما بينها. فهو يبتز ابن رشد الأصلي عن ابن رشد اللاتيني، ويتجاهل الأمر الواقع وهو أن رشد اللاتيني ما كان يمكن أن يكون له وجود من غير ابن رشد الأصلي. إن ثمة تطوراً أحدثه الثاني في الأول بحيث أقصى تمويل إلى نشأة التمويل الأوروبي. ومن ثم فإن عملية البتر من أن تشمل حركة العقل في مسارها الارتفاعي.

ثمذا عن المفارقة الأولى اما المفارقة الثانية فهي أن ليفرى يسفرط كما استعان عره بابن رشد، ولكنه يتجاهل الرطاب كسفرط منه مثل ذبابة الماشنة ويبرر اعدامه. وإذا افترضنا حرفاً معاصراً لراء ابن يكون مثل ذبابة الماشنة على عرار لى مجتمع يحكمه سلطة محافظة فـه هو مصدره؟

أما من جهتي أثير مغزفه ثلثة وردت إلى ذهني وأيا أرا بدت بدخل (حاسة نوورث بافري) للمعزول ابن رشد والبربر عن الحاشية إلى مجتمع مسورا. هذا الامور على الحب من حرم في لرم لمر غير الحاشية التاريخية فله. هـ في ٢٠٠٥ دس. عام ١٩٠٥ هو ان. ش. بعره ٩٩ سلى لخصب

الباطن واحتفظوا بالمعنى الطاهر بدعوى تثبيت عقيدة الجمهور ومنعها من الهزات.

وفي رأى منى أبو سنة أن علماء الكلام لم يفتنوا إلى الطريقة الديالكتيكية التى تناول بها ابن رشد ذلك التناقض، وتقوم فى رفع التناقض وذلك بالاثبات بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن فى تأويله المجازى الذى يقضى إلى تعدد الروى وبالتالي إلى نفى الدوجماتيقية. بيد أن ابن رشد لم يلتفت إلى ربط التأويل بنظرية عن العقل تكشف عن عدم مشروعية الدوجماتيقية. وهذا ما قاله كائط فى كتابه "نقد العقل الخالص" وفى كتابه "الدين فى حدود العقل وحده" حيث انتهى منهما إلى حذف المعتزلة من غير حذف الدين. أما ابن رشد فقد قضى عليه ابن تيمية فى القرن الثالث عشر، واستمر القضاء عليه حتى أصبح ابن رشد ظاهرة استثنائية ولحظة عبرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى على حد قول منى أبو سنة، وهو قول يسوق مع قول على سامى النشار أن ابن رشد ترف عقلى، وسع قول هنرى كوربين بأنه هامسى فى الفكر الإسلامى.

أما شيفار بيلد فقد اشغل عبارة صككتها فى عنوان بحثى مؤرخة ابن رشد" أقيمه فى القاهرة عام ١٩٧٩ فى المؤتمر الفلسفى الذى أتى على "الإسلام والحضارة، وهذه المعارضة تكمن فى أن ابن رشد 'اللاتىنى' الذى دورا معترف به فى فلسفه اللتوير الأوروبية، بيد أن ابن رشد العربى قد أهمله الثقافة الإسلاميه بل حجبها، وهى ذات الثقافة التى أحسنه. ثم تصبغ قائة' يابى أرى أن غداً البهصه

الذى يتم فى داخله التأليف بين اللغة والمضمون فى تأويل النصوص الدينية. وبذلك يتجاوز ابن رشد المعنى الحسى أو الحرفى للنصوص الدينية وذلك بإعطاء الأولوية للفهم والتأويل لمثل هذه النصوص على أساس ما تتطلبه عليه من مجاز. بيد أن محاولة ابن رشد قد أجهضت من قبل المناخ الثقافى والسياسى المتخلف، ولكنها نجحت فى أوروبا بعد أربعة قرون على يد لوتشر الذى بسببه نشأ عصر الإصلاح الدينى. وبعد لوتشر جاء المنظرون للتأويل ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر عند شليرماخر الذى وضع أسس التأويل وذلك بربطه بنظرية المعرفة على نحو ما هى واردة عند كائط. ثم تعود منى أبو سنة إلى إحداث مغزلة بين القرن الثانى عشر حيث عاش ابن رشد والقرن العشرين حيث عاش طه حسين فوجدت أن نفس مناح التفكير هو السائد. ولهذا تساءلت :

هل فى إمكاننا اليوم أن نبدأ من حيث انتهى ابن رشد منذ ثمانمائة عام وذلك بتطوير باويله ودمحه فى التراث الفلسفى الأوروبى ؟ نحاول منى أبو سنة الجواب عن هذا السؤال وذلك بالكشف عن الاشكالية الكامنة فى التأويل وعن أسلوب حلها عند ابن رشد وعن سبب إجهاض هذا الحل. فى رأبها أن الإشكالية الكامنة فى التأويل قائمة بين المعنى الطاهر والمعنى الباطن فى القرآن الكريم، وأن كسفه لهذا الإشكالية هو وراء الجملة التى سنها علماء الكلام على ابن رشد. فقد اعتبروا هذا التناقض صورياً أى لا يمكن الجمع بين التفسير - الظاهر والباطن - فحذفوا المعنى

إنساني النزعة، فلم يكن مجرد فقيه أو طبيب أو شارح لأرسطو، وإنما كان فوق ذلك يؤمن بوحدة العقل البشري ووحدة المعرفة الإنسانية.

أما عبدالمعطي بيومي فيتناول في بحثه المعنوي^١ ابن رشد والتأثير بين الشرق والغرب مغارقة ابن رشد على هيئة سؤال : لماذا أثار فكر ابن رشد التأثير والنهضة في أوروبا ولم يكن له نفس الأثر في الأمة الإسلامية. وقد وجد الجواب عن هذا السؤال في السياسة وليس في الفلسفة، أو بالأدق في الاستبداد السياسي الممتد منذ نهاية عصر الحلفاء الراشدين وربما حتى الآن. فهذا اللون من الاستبداد يحول دون الانتفاع بديم الحرية والاستنارة وما ينبعها من شيوع قيم التسامح والحرية الدينية والإبداع. ويضرب لذلك الاستبداد بمثال من عهد المتوكل الذي حارب الفلاسفة وقمع التأويل ودعا إلى التسليم الظاهري بالنص دون نفاد إلى جوهر وحقيقة معناه، أما في الغرب فإن فرديريك النابلي المسنبر أسس أكاديمية لإبحال العلوم العربية إلى العالم الغربي.

وفي رأيه أن دور فرديريك الثاني في نشر الفلسفة الإسلامية مماثل لدور المأمون العباسي في نشر الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي. وإذا كان ابن رشد قد أخذ طريقه الفلسفي وأحتل مكانته العليا بفرار من الأمير أبي يعقوب يوسف فإنه بفرار آخر من ابنه الأمير المنصور بن أبي يعقوب تكلم ابن رشد بعد أن اعتكف - منه هذا الأمير الذي كان قد أهداه من خطابه - والذي أصبح مشهوراً باسم

بحرم فيه الاشتغال بالفلسفة. وقد ذكرنا هذا المنشور في الفصل الأول من هذا الكتاب. ومع ذلك ينكر بيومي أن تكون الفلسفة قد سرت بالسلب من هذا الإجراء، لأن الفقه والمحدثين والصوفية قد ساءوا بالإيجاب إلى الحد الذي فيه اتخذت الفلسفة طريقة أخرى، ولم ينصح بيومي عن هذه الطريقة الأخرى سوى قوله بأن علماء الكلام قد اسفادوا من الفلسفة في تقديم الطبيعيات لتكون مدخلاً إلى الشكوك. ولكن في رأيه أن المسألة ليست هي التقديم أو التأخير وليس هي التسامح مع الخروج عن المألوف والاتباع بالحديد مع الشكوك. وهذا التسامح لم يكن مقبولاً بعد ابن رشد لا من الحكام ولا من علماء الكلام. أما قول بيومي بأن أفكار ابن رشد لم تكن عربية فالمجتمع الإسلامي بل كانت كذلك في المجتمع الأوروبي ولذلك سمعت حركة الزندقة ضد الإيمان المسيحي وهي مستحددة من ابن رشد. فها هو هذا الحكم من قبل يرمى في حاحة إلى مراجعة. ومن ثمه سؤال لا بد أن يثار :

هل يعقل المجتمع الإسلامي استحداث حركة زندقة من ابن

... ؟

وعلى الصد من بيومي يفف نصر حامد أبو زيد (السك الأدب في جامعة القاهرة بمصر) لا يفر في مفتتح بحثه أن الحديث عن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذي طريقه الثقافة الإسلامية وثقافته الثقافية الأوروبية بالخاصة. ومع ذلك فإن أبو زيد يحاول أن يدمج ابن رشد في الفكر الإسلامي والادب في فكر

المعتزلة إذ هو يرى أن تعريف التأويل متشابه بين المعتزلة وابن رشد، واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في حمل المجاز وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك - إن بطريقة صمنية - في جعل المعرفة العقلية أساساً ضرورياً للمعرفة الدينية بحيث لا تسبق الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها، والمقدمة الأولى التي يبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: 'وإذا كانت هذه الشرائع حقاً داعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر القرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويتسده'. وفي تقديرى أن هذا النص لا يفد أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية، وإنما يفيد التوازى بين المعرفتين. وأظن أن هذا التوازى هو من بين الأسباب التي أفضت إلى القول بنظرية الحنفية المزدوجة، أي أن نمه حنفية فلسفية وحقيقة دينية، هذا بالإضافة إلى أن مفهوم التأويل عند ابن رشد يتمتع معه التكبير كما يسمع معه الإجماع، أي لا يتكرر مع التأويل ولا إجماع مع التأويل، وأو زب نفسه يقول إن الإجماع عند ابن رشد ليس مبيجا معرفة لأنه يسمى إلى العنى ولا يسمى إلى القرهاني، في حين أن المعبرته على الرغم من إجماعهم إلى التأويل إلا أنه ليس منه من التكبير. ولا أدل على ذلك من اهتمام المعبرته إلى عشر من فرقته وكل فرقة كتب بكثر الأخرى.

ثم نأتى إلى بحث، حجج الله حنيف (المسك المفسر، تجاه: الإبيكدرية) وبه تركيز على حصره ابن رشد التي حيزها في

جرائته على الآخرين والإقبال عليهم والتفتح على منجزاتهم واحتوائها وتمثلها. ولا أدل على ذلك من أنه وقف ضد عدوان المشاركة على الفلسفة، وعلى الأخص الغزالي في كتابه 'تهافت الفلاسفة'. فقد جاء رد ابن رشد عليه حاسماً حين أصدر كتابه 'تهافت التهافت' وعاب فيه على الغزالي سوء الفصد.

أما بحث مقدار منسية فعنوانه 'ابن رشد في الغرب اللاتيني وفي إطاره الإسلامى'. ويبدو أن العنوان يشد التفرقة بين ابن رشد في الغرب اللاتيني وابن رشد في العالم الإسلامى. ويستند في هذه التفرقة إلى ما بسميه اشكاليه التأويل في إطار بيانة الحنفية.

السؤال ابن :

ما هي هذه الاشكالية :

جواب :سعدة هو على النحو الآتى :

في كتاب 'فصل المعال بحث، ابن رشد في حكم النزح في الفلسفة، وفي النبا الذي هي المنطق ويتساءل عما إذا كانت الفلسفة مشددة شريعا، والحواف، غيرة، بالاحتجاب ومعنى ذلك - أن العلم لأره شليف من ثم لا يكثر ليعلم عندما يسئل :الفلسفة، أما في كتب مناهج الأئمة فهو يشغل ذكر الظاهر من المعال على فصد الروح أن يعفده المجهوز، لا جناح إلى التأويل. ثم "البيان" هو صمغ في كسب القرهاني التي، سبروها إلى من كمال دوا

والمفارقة هنا أن منسيه يقرر أن ابن رشد يؤثر الظاهر على التأويل. وقد سبقه إلى ذلك أصحاب الحديث وأهل السنة الذين يرفضون. ومنهم ابن رشد، مشروعية علم الكلام، أى يرفضون عقلنة الإيمان.

ونخلص من بحث منسبة إلى نتيجة معادها أن ابن رشد من الظاهريين في العالم الإسلامي ومجرد شارح لأرسطو في العالم الأوربي، وبالتالي مجرد لحظة عابرة.

والسؤال إذن :

هل هذا هو ابن رشد كما ينخيله منسية ؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فمعنى ذلك أن ليس بمتدبر لعقد المؤتمر المذكور انفاً لأن ابن رشد ليس تنويرياً في العالم الإسلامي ومجرد شارح لأرسطو، أى مجرد وسيط لنقل أرسطو إلى العالم الأوربي. أما إذا كان الجواب بالنسب فمعناه أنه مدمر في العالم الإسلامي إلى الحد الذي يصبح فيه غير مرغوب.

ويبدو أن الجواب التالى هو الذى كان يدور في ذهن حبار فريبيكه (أساتذ الفلسفة بجامعة لوفان بلجيكا) ذلك أن عنوان بحثه "ابن رشد والعقل الأوربي" يرمز إلى شئ من هذا القبيل؛ إذ يقول في الصفحة الأولى من بحثه أن ابن رشد أوروبياً فنانزه في الحياء الفكرية في أوروبا كان أعظم من تأثيره في الشرق؛ إذ كان له أدل حركة فلسفية (الرئسية) كان لها مملوها في كثير من البلدان الأوروبية، ودامت عدة قرون. ومعنى ذلك أن ابن رشد قد أسهم في

تشكل العقل الأوربي على حد قول فريبيكه. فالعقل عنده في مرتبة أعلى من الحجج الجدلية للاهوتيين ولهذا أسهم ابن رشد في تقدم البحث العقلاني في العلم والفلسفة وذلك بتشديده على تفرد العقل.

وفى عام ١٩٩٥ انعقدت في نيويورك (بافلو) ندوة امتداداً لمؤتمر القاهرة الدولي تحت عنوان : ' ابن رشد وتأثيره : احتفاء بشكرى جورج حوراني'. وحوراني ولد في منشستر بإنجلترا عام ١٩١٣ من أبوين لبنانيين وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة برينستون عام ١٩٣٩، وعين في جامعة متسجار عام ١٩٥٠ أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية فأسس قسم دراسات الشرق الأوسط. ثم عين أستاذاً للفلسفة في جامعة نيويورك - بافلو عام ١٩٦٧، ثم عين رئيساً لقسم الفلسفة من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٠. كان منشغلاً بالكشف عن الباطن العقلانية للفكر الإسلامى فترجم كتاب " فصل المفال " لابن رشد ، وقدم له بدراسة وافية (١٩٦١)، و 'العقلانية الإسلامية : الإحلاق عند عبد الجبار " (١٩٧١)، و 'معالقات في الفلسفة الإسلامية والنظم (١٩٧٥)، و 'العقل : عراب في الأخلاق الإسلاميه' (١٩٨٥). وانه صعبوية في الحصول على لقب أستاذ متمم ' بدعوى أنه ليس ' فيلوسوفاً' لأن القسم الذى كان عضواً فيه محكوم بالفلسفة النحلانية. وبعد كفاح مرير حصل على اللقب مع إضافة لها معري : ' على أثر عدم من أنه فاهم من فكر إسلامي وحضرة إسلامية .

وقد افتتح الندوة بول كيرتس، قال في بحثه المعنون مغزى الاحتفال بحوراني " إن حوراني أوماً في مقدمة ترجمته لـ " فصل المقال " إلى الضربة القاضية، التي وجهها العزالي إلى الفلسفة العقلية في القرن الحادي عشر، ونواجهها نحن اليوم على هيئة الفاشية أو الشيوعية التي استعنت بسلطة الدولة لقمع الأفكار الخلافية ونحقيق الإجماع، أو على هيئة الأصولية في مواجعة حرية الفكر.

وفي خاتمة بحثه قال كيرتس إننا نعيد تقويم عصر النهضة الإسلامية من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر حتى يمكننا المساهمة في تحديث الثقافة الإسلامية وعلمنتها وانسبها لأن هذه الثقافة تزدى دوراً هاماً في العالم، وهي لذلك في حاجة إلى الدخول في حوار مع الفلسفات العرسية للكيف معيها

، في أسرار مغزى على إعادة تأويل التخصيصات التاريخية، وهو اعتراض موجه إلى مؤتمر القاهرة حيث حاول بعض المشاركون تصوير ابن رشد على أنه شخص معاصره كرسب حيث أنها تخرجت العلي وتقيم المنهجيات، في حين أن ابن رشد لم يكن ديموقراطياً لأنه كان منحازاً إلى أفلاطون على حد ما أراى إيفرى، و التنازل بأنه لا يحق أعمال المحارب في فسق، بل ربما ولا يجوز استدراكه في الشريعة لإعزاز مسأله رغم ذلك فقد

اعترض كيرتس على تحفظ إيفرى قائلاً إن الفلاسفة قد اعتادوا على تأويل الماضي في ضوء الاحتجاجات الزاهنة، فسقراط كان ملهماً للأفلاطونية الحديثة في بداية القرن الأول الميلادي والفلسفة التحليلية في القرن العشرين، ولهذا فإننا لا نشوه التاريخ عندما نعيد تأويل النهضة الإسلامية في القرن الثاني عشر لنسهم في تحديث وعلمنة وأنسنة الثقافة الإسلامية.

ويقترّب جورج حراسيا (جامعة نيويورك - بافلو) من اتجاه إيفرى؛ إذ يرى أن ثمة مغالطة في تأويل فلسفة ابن رشد بأنها فلسفة عقلانية وذلك في بحثه المعنون الفيلسوف وفهم الشريعة، ولكي يبرر هذه النتيجة اتحد من تأويل ابن رشد للشريعة بعبارة البدايه، ونقطة البداية تنطوي على صعوبة، وهذه الصعوبة تدور على التساؤل عن هو المسئول عن صحة الناول، إنه ليس الإجماع إذ ليس في الإمكان تحفيقه، ثم إن الناول الصحيح لا يمكن الإفصاح عنه لأن من شأن الإفصاح عنه نبذ الفقه بسبب عدم قدره العامة على فهمه بل إلى شيوخ الإلحاد، ومن ثم يتبقى البقن. وهذا هو رأى ابن رشد في نظر حراسيا، بل إن حراسيا يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن النفس بعينه ليس وارداً عند الفيلسوف في أعماله للأذهان لأن الأذهان، في محل الشريعة، ليست إلا علامات متبقية من الرحي وبالتالي فهي ليست تدبيرية، ومن ثم سالتنصحه بحلول من الفيلسوف أنها هي أيضاً ليست

الوحي. وأظن أن مغالطة جراسيا كامنة في توهمه أن الفيلسوف يستعين بالوحي في فهم النص الديني الذي ينطوي على معنى باطن في حين أن الأمر على الضد من ذلك عند ابن رشد؛ إذ هو يرى ضرورة الفصل بين الشريعة والفلسفة ذلك أنه يقول : " إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس .. وهو أهم أنواع النظر ^(١) .

أما مرمورا (جامعة تورنتو) فعنوان بحثه ' ملاحظات عن آراء ابن رشد في النفس ، ويقصد منه أن التباين الجوهرى بين الغزالي وابن رشد يدور حول خلود النفس أو عدم خلودها ، مع بقاء مسار الصراع بينهما. فقد كرس ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغزالي : ' فصل المقال ' و ' الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ' و ' تهافت التهافت ' . والدافع إلى هذا التركيز مردود إلى أن ابن رشد بخضرة الغزالي في هيئته على كل من المشرق العربى والمغرب العربى. وقد كانت الأسعرية ومن بينها الغزالي من صراع مع الفلاسفة ، أو بالأدق كان الصراع بين الفلاسفة وعلماء الكلام. وجه عبد الجبار المعتزلى نقداً إلى الكندي ، ووجه الفارابى نقداً إلى سبط الكلام ، وكذلك فعل ابن سينا. ووجه الحنابلة ^(٢) .

أشعر ، وأستاذ الغزالي ، نقداً إلى الفلسفة. أما الغزالي فقد كرس كتاباً كله للهجوم على الفلاسفة وهو " تهافت الفلاسفة " .

في " فصل المقال " أسس ابن رشد نظريته في التأويل للرد على الغزالي. ويرى مرمورا أن هذه النظرية مردودة إلى الفلسفة السنية. للفارابى حيث يقول إن الدين محاكاة للفلسفة في المدينة الفاضلة. ابهما يعبران عن حقيقة واحدة ولكن في لغتين متباينتين: لغة موجهة إلى الفلاسفة ولغة أخرى موجهة إلى غير الفلاسفة وهم الغالب . واللغة الثانية هي لغة حسية وليست محددة ، أما اللغة الأولى طعة المجاز. ويرى مرمورا أن ابن رشد يفهم لغة القراء بطرق عادية وطبيعية ، وهي لغة تخبرنا عن الله باعتباره علّة العلل. عن الطبيعة باعتبارها مزودة بعقل فاعلة من شأنها أن ترشد إلى الطريق المؤدى إلى علّة العلل. أما الأسعرية فاتهم بذكر العلل الطبيعية الفاعلة. وهذا عند ابن رشد تشويه للقرآن ومن حصر ابن رشد التأويل في مجال ' الراسخين في العلم ' وهم : سعة الذين بسعيهم بالبرهان العلى .

٥. ثمة طيفتان أخريان من المومنين وهما الجدلية والحدأة . والطبيعة الخطابية لها الأسلية على نحو ما يرى ابن رشد . أى ذلك أن النفس الدنسى محصورة في ثلاثة أبعاد : البدنى والحدائى : نص أينى فهمه سيدول حرفياً من

الثلاث طبقات، ونص غامض لا يمكن أن يفهمه إلا الفيلسوف، وبالتالي يتمتع تناوله على غير الفيلسوف، ونص طئي يمكن تأويله بالمجاز ويمكن أن يؤخذ حرفياً. والفيلسوف هو الذي من حقه تحديد ما إذا كان من الجائز تأويل النص مجازياً. ولكن قد يحطى الفيلسوف في تحديد هذا النوع من النصوص، وقد يخطئ أيضاً في تأويله مجازياً. وفي هذه الحالة ليس من حق أي إنسان أن يهيم الفيلسوف بالكفر، مثال ذلك: النصوص الدينية المتعلقة بخلود النفس، ينبغي أن يكون هذا الخلود مقبولاً حرفياً من الثلاث طبقات. أما في مسألة صفة المعاد (بقاء النفس) فهذه مسألة أخرى. فإذا أخطأ الفيلسوف في تأويل هذه الصفة فالخطأ مقبول ولا مبرر لتكفيره بشرط قبوله خلود النفس. أما الغزالي فيرى على الضد من ابن رشد أن من يرفض القول ببعث الأجساد كشرط للمعاد فهو كافر. ومزمورا يرفض رؤية العزالي.

وفي 'الكشف عن مناهج الأدلة' يكرس ابن رشد النصلي الخامس والأخير لمسألة المعاد، ويمكن إيجاز موقفه من هذا النص الصريح:

والمعاد مما انفقت علي وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده،^(٧)

تختلف في الحقيقة في صفة وجوده، وإنما اختلفت في الشاهدات^(٨).

وعن هذا النص يقول ابن رشد إن المسلمين قد أولوه على ثلاثة أنحاء: إما أن المعاد جسماني، وهذه الجسمانية مماثلة للجسمانية الدنيوية ومغايرة لها من حيث الدوام، وإما أنه جسماني مع بقاء الجسمانية من حيث النوع والدوام، وإما أن المعاد مرفوض جسمانياً والبقاء فقط للنفوس الفردية. ويعلق مزمورا قائلاً: يبدو أن كتاب "مناهج الأدلة" يثبت الخلود الفردي سواء كان جسمانياً أو روحانياً، كما يبدو أن ابن رشد منحاز إلى نظرية ابن سينا في الثواب والعقاب للنفوس في الآخرة. وأياً كان الأمر فثمة عموض في هذه المسألة، فابن رشد في "تهافت التهافت" يرى أن الأدیان جميعاً تتفق على وجود الآخرة من حيث هو اعتقاد مشترك بين الفلاسفة والجماهير، ولكن مقصده من هذا الاعتقاد المشترك ليس واضحاً: هل هو اعتقاد مشترك في البعث الجسماني أو في الآخرة بوجه عام. وينحاز مزمورا إلى الاحتمال الأول، ولكنه لا يدري إن كان ابن رشد يعنى تأييد نظرية الغزالي في المعاد أم يمتدح العزالي في إردائه لأولئك الذين ينكرون الآخرة. وأطر أن كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" موجه إلى الفلاسفة كره.

(٧) - مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق محمد - قاسم، المجلد المبريد، الدار - ١٩٦٦، ص ٢٣٩.

فعل ضد كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" الموجه إلى الجماهير وهذه هي خطيئة الغزالي على نحو ما يرى ابن رشد. ولهذا لم يكن في إمكان ابن رشد أن يقول في مسألة المعاد رأيا غير الرأي المقبول من الجماهير. ولهذا كان على مرمورا أن يستعين بكتاب ابن رشد "عن النفس" ليرى صورة أخرى عن خلودها.

ماذا

حدث بعد ذلك؟

فى عام ١٩٩٦ أصدرت مجلة " ألف " بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً (رقم ١٦) عن ابن رشد عنوانه " ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب". وهو مكون من قسمين : القسم العربى والقسم الانجليزى. جاء فى افتتاحيته المترجمة عن النص الانجليزى " أن هذا العدد ليس الغاية منه تكريس ابن رشد أو توظيفه لصالح وجهة نظر محددة، وإنما تأمل خطابه ومحاورة مقولاته واستنطاق صمته ليصبح فاعلاً، وليخرج من قوقعة الاستشراق المغلق، ومن منطقة الأدلجة الانتهازية، ويدخل فى سياق الفلسفة والفكر فى انفتاحهما على الكلى والكونى". واللائق للنظر فى العبارة سالفة الذكر أنها ترجمة غير دقيقة للنص الانجليزى. فالترجمة الدقيقة هى على النحو الآتى: "إن هذا العدد لا ينشد تكريس ابن رشد أو تحويله إلى أيقونة دولية، ولا يقصد إلى احتوائه فى نظرة محددة". ومن البين أن النص الانجليزى ينم عن ملاحظة أو بالأدق مطاردة تأويل معين لابن رشد مع تدبير لهذا التأويل.

والسؤال إذن :

ما هو هذا التأويل سى السبعة ؟

جواب هذا السؤال يستلزم قراءة مبدئية للأبحاث المنشورة فى عدد "ألف". والعدد يبدأ ببحث لشارلر درويرث عنوانه "ابن رشد ممهداً للتشوير؟". هذا العنوان له فضاء حتى عام ١٩٧٦ دعوى

"جمعية بحوث الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامى" للمشاركة فى مؤتمرها الدولى بسان فرنسكو بأمريكا. وكان عنوان بحثى " ابن رشد والتتوير". كان بترويرث مشاركاً فى ذلك المؤتمر. وبعد الانتهاء من قراءة البحث أبدى رئيس المؤتمر والأستاذ بجامعة هارفارد محسن مهدي ملاحظة ذات دلالة وهى أنه ليس ثمة دراسات فى مستوى الماجستير أو الدكتوراه عن ابن رشد فى القرنين لثانى عشر والثالث عشر، الأمر الذى أفضى إلى نوع من التعتيم على هذه الفترة الزمانية الهامة فى تاريخ الحضارة الإنسانية. وبعد انتهاء المؤتمر طلب منى جورج حورانى (نائب رئيس الجمعية) أن نسهر سوياً فى غرفتى بفندق شيراتون لإجراء حوار حول بحثى. وقد كان. وفى هذه السهرة أبدى حورانى قلقاً من الربط بين ابن رشد والتتوير إلى الحد الذى فيه لم نشعر سوياً بأن الفجر قد لاح فى الأفق. كان ذلك فى عام ١٩٧٧ وفى أكتوبر عام ١٩٧٨ صدر عن مركز البحوث الأمريكى بمصر تقريراً بعنوانه " برنامج دراسة المنطق الإسلامى فى القرون الوسطى" تحت رعاية الأكاديمية الأمريكية لدراسات القرون الوسطى لنشر مجموعة شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو. وأعضاء البرنامج ثلاثة: تشارلس بترويرث - صاحب فكرة البرنامج وهو المسئول عن إنجار أهدافه. وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة ميريلاند.

وقد حصل على درجة البكالوريوس فى العلوم الاجتماعية من جامعة ولاية ميتشجان ودرجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة نانسى، وماجستير ودكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة شيكاغو. وكانت عن تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة. وقد نشر عدداً من المقالات تناولت النواحي المختلفة للتفكير الفلسفى عند ابن رشد، كما نشر تحقيقاً مع ترجمة إلى الإنجليزية لثلاثة نصوص من كتاب ابن رشد "جوامع كتب أرسطو فى المنطق".

والثانى من أعضاء البرنامج هو محسن مهدي - المستشار الرئيسى للبرنامج - وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ كرسى جيمس ريتشارد جويت للدراسات العربية بجامعة هارفارد، كما أنه يشغل أيضاً بنفس الجامعة منصب مدير معهد دراسات الشرق الأوسط. وقد حصل محسن مهدي على الليسانس فى الفلسفة من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم على الماجستير والدكتوراه فى التفكير الاجتماعى من جامعة شيكاغو. ومنذ نشره لكتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون سنة ١٩٥٧ أصبح له دوره الرائد فى الدراسات الفلسفية الإسلامية فى القرون الوسطى.

أما الثالث والأخير فهو أحمد عبدالمجيد هريدى المساعد الأساسى للبرنامج فى القاهرة ويشغل وظيفة مدرس مساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة المنيا. وقد حصل على الليسانس والماجستير فى اللغة العربية وأدبها من جامعة القاهرة.

وفي عام ١٩٩٣ دعوت بترويرث للمشاركة في المؤتمر الدولي عن 'ابن رشد والتنوير' (١٩٩٤) فاستجاب للدعوة وأرسل موافقته مع عنوان بحثه "ابن رشد والتنوير؟" ولكنه قبل موعد المؤتمر اعتذر عن عدم الحضور بسبب مرض مفاجئ. ثم دُعي للمشاركة في ندوة نيويورك - بافلو فاستجاب وألقى بحنه المذكور آنفاً، ودار حوار حاد بينه وبينى. وعند طبع البحوث لنشرها امتنع عن إرسال بحثه ومع ذلك قبل نشره في العدد المخصص عن ابن رشد من مجلة "ألف".

والسؤال إذن :

لماذا النشر في مجلة 'ألف' دون غيرها ؟

الجواب عن هذا السؤال ستلزم قراءة البحوث المنتورة في ذلك العدد لمعرفة مدى توافق بحث بترويرث مع البحوث الأخرى.

من البين أن افتتاحية العدد تكشف مقدماً -- عن هذا التوافق، إذ هي توجه اتهاماً حقيقياً لمؤتمر "ابن رشد والتنوير" بـ "تذكّر اسمه بدعوى أنه يقدس ابن رشد ويحيله إلى 'أيقونة دوايه' ، والذي بدعوى إلى هذا التأويل هو الأحداث المذكورة آنفاً. فابن رشد -- على نحو ما جاء في بحث بترويرث -- يختلف، إلى حد بعيد، عن مفكرى التنوير، أو في عبارته أخرى يمكن القول بأن "أيقونة دوايه" إلى التنوير، مؤلفات ابن رشد، سواء النبعة أو تعاليمه، لم تسيطر -

بترويرث قائلاً : " إن " فصل المقال وتهافت التهافت " يبرران البحث الفلسفى أمام محكمة الشريعة من أجل حماية الحياة الدينية وتدعيمها ، وليس من أجل إعاقتهما. وفي نهاية كتاب " تهافت التهافت " يشرح ابن رشد رأى الفلاسفة فى الدين بوجه عام، وفى تعاليمه عن الحياة الآخرة بوجه خاص، والتركيز، فى الكتابين ، يدور على الراسخين فى العلم وعلى العامة، وأسلوب كل منهما . ومن الواضح أن صاحب " فصل المقال" يقدم نفسه على أنه عضو فى الجماعة الإسلامية، ويعتقد فى الشريعة، وأن القرآن يدعو إلى مشروعية الاستعانة بالخطابة والجدل والبرهان طبقاً لإمكانات كل إنسان . وبذلك لا يميز ابن رشد بين الجمهور والفلاسفة، وبالتالي فإن نظرية الحقيقتين ليست واردة عنده. والنتيجة التى يؤسسها بترويرث على هذه المقدمات هى أن ابن رشد ليس رائداً للتنوير. والذين هم على وعى بأهداف فلسفة العصر الوسيط يجدون مشقة فى وضع ابن رشد بين المروجين للتنوير . وبترويرث لا يقف عند حد أفكار بترويرث ابن رشد بل يتجاوزها إلى إنكار التنوير ذاته. فهو يقول: "إن غاية مفكرى التنوير لم تكن الدفاع عن الحرية، وإنما الدفاع عن النظام الملكى وذلك بتحرير الجمهور من الإيمان بالله حتى يتيسر إخضاعه لحكم الملوك. ويختم قائلاً : " إن تصور ابن رشد على أنه فارس متجول لخدمة العمل هو تناول ظالم لمؤلفه، والمفارقة، فى هذا البحث، أن بترويرث ينكر على ابن رشد التمسك بين الفلاسفة والجمهور مع أنه قد حقق "تلخيص كتاب المنزل، حديث "عرفاء حليمه بير الفلاسفة والجمهور .

أما هارولد ستون فقد حاول في بحثه المعنون " لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد " عرض بيرر بابل (١٦٤٧) -
 (١٧٠٦) " فلسفة ابن رشد على أنها فلسفة الحادية " ولذلك هجرها الأوروبيون ولم يتحمسوا لإعادة ترجمة مؤلفاته. وعندما أصدر قاموسه المعنون " قاموس تاريخي ونقدي " في أربعة مجلدات كانت به مادة عن " ابن رشد " وصفه فيها بأنه " أعظم فيلسوف عربي " اخترق فكر أرسطو مع أنه يجهل اللغة اليونانية، إلا أن الرشنيين ركزوا على العقل وحده ففكروا القراء من ابن رشد وأساءوا تأويل نظرية الحقيقة عنده فظنوها حقيقتين عقلانيتين. ومن ثم تضاعفت مكانة ابن رشد . وفي رأيي أن نقطة الضعف في تحليل ستون هي أنه تجاهل الصراع الحاد الذي نشأ حول ابن رشد ، في أوروبا، منذ القرن الثالث عشر، والذي أفضى إلى تكوين تيارين متناقضين وهما : الرشدية والتوماوية. ومن شأن هذا الصراع الحاد أن تطور العقل الأوروبي إلى الحد الذي فيه تحرر من السلطة الدينية فأفضى إلى الثورة العلمية والتكنولوجية. ومعنى ذلك أن ابن رشد، ممثلاً في الرشدية اللاتينية، هو من مؤسسي هذه الثورة.

ومن ثم فسؤال ستون :

لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد ؟

هو سؤال خارج الزمان .

أما بحث إبراهيم يوسف النجار (الجامعة الأمريكية ببيروت) فعنوانه " نظرية ابن رشد في العقلانية " . يرى أن الرشدية اللاتينية قد أخطأت في توهم أن ابن رشد هو صاحب " نظرية الحقيقتين " . وليس الأمر كذلك، فقد أحدث ابن رشد تأثيراً في الفلسفة الأوروبية ، ولكن تأثيره بدأ يضعف بعد ظهور توما الأكويني .

وبديلاً عن نظرية الحقيقتين ذهب كثير من الرشديين العرب، كما ذهب أيضاً الرشديون اللاتين إلى أن الفلسفة مناقضة للدين، ولذلك تبني الرشديون اللاتين نظرية الحقيقتين لإبعاد الفلسفة عن الدين، بينما الحقيقة واحدة عند ابن رشد، إذ يقول : إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له^(١) . وفي رأيي أن هذه العبارة لا تعني أن الحق واحد وإنما تعني أنه اثنان وإلا ما كان ثمة مبرر لهذه الصياغة، وكان في إمكان ابن رشد القول بأن ليس إلا الحق. ولهذا فإن هذه العبارة تعني وجود حقيقتين، وبالتالي مجالين كل منهما له حق يخصصه. في مجال الفلسفة الحق من العقل، وفي مجال الدين الحق من الوحي. بيد أن هذا التأويل لنظرية الحقيقة عند ابن رشد هو تأويل سيء من قبل الرشدية اللاتينية، في رأى النجار ولهذا كان سقوطها حتمياً ليس بسبب الهجوم الشرس من التوماوية ولكن بسبب هذا التأويل السيء. ولهذا يرى النجار أن ثمة "تناحسا بين الفلسفة والدين". وهذا هو عنوان "فصل المقال" في الترجمة الإنجليزية التي قام بها جورج

(١) فصل المقال : ص ٣٤ .

حوراني. أما أنا فأظن أنها ترجمة مقصودة، إذ أنها توحي بالمساواة في إعمال العقل في كل من الدين والفلسفة. والمسألة على الضد من ذلك. ثم إن النجار يرى أن الرشديين العرب قد أخطأوا في فهم عقلانية ابن رشد على أنها اكتفاء بالعقل. والمسألة، في رأبي على الضد من ذلك، لأن معنى رؤية النجار أن ابن رشد انشغل بمجالات أخرى غير صالحة لأعمال العقل مثل التشريع. ومعنى ذلك أن ابن رشد لا يعمل عقله إلا في الفلسفة.

أما زينب الخضيرى (جامعة القاهرة) فترى في ابن رشد فيلسوفاً إرهابياً ينشد توحيد الفكر في بلاده، والقضاء على التعددية فاستعان "خفيه" بمفهوم الوجدانية، وامتد بهذا المفهوم من الدين إلى السياسة. ولا أدل على ذلك، عند زينب الخضيرى، من تشبيه ابن رشد للعلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الحاكم والرعية، فكما تنتقى التوسائط في الحالة الأولى تنتقى التوسائط في الحالة الثانية فيصبح الحاكم سلطة مطلقة. ومعنى ذلك أن الوجدانية في الدين لها جذور بينما الوجدانية عند ابن رشد، تنفد عند المستوى الدنى ولا تتجاوز به إلى المستوى السياسى وذلك لسببين: السبب الأول أن إشكاليته الوجدانية - في المجال الدنى - مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمسألة داء العالم أو خلفه. ففكرية خلق العالم تواجه الإشكالية الآتية: كيف يخرج الكثير من الواحد؟ أى كيف تخرج المخلوقات المتكثرة؟. الواحد الأول؟ لحل هذه الإشكالية ابتدع حل من إغرائى وابن رشد نظرية الفيض والعقول العترة. فعند الإغرائى الله يفيض عنه ١٠

الأزل العقل الأول وهو الذى يحرك الفلك الأكبر. وتأتى بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً يصدر بعضها عن بعض، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية، ثم يصدر العقل الفعال فى الإنسان الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى. أما عند ابن سينا فالواحد الأول هو واجب الوجود وهو واحد لا كثرة فى ذاته. والكثرة إنما تبدأ فى هذا العقل. إلا أن ابن سينا قد ابتدع مفهوم الحدوث لكى يحل إشكالية العالم من حيث هو قديم ومخلوق فى وقت واحد فقال إنه قديم ولكنه حادث. أما ابن رشد فقد انتقد نظرية الفيض لرفضه مفهومى الحدوث والإمكان. فالعالم، عنده، كل متحرك منذ الأزل لأنه لو كان حادثاً لحتم القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية. ولو كان ممكناً لتحتم القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية. بيد أن هذه الأزلية الحتمية، فى المجال الدنى، ليست لها انعكاس فى المجال السياسى. وقد كان ابن رشد على رأى بالسياسة لأن اهتمامه بشروح مؤلفات أرسطو كان يستند إلى قرار سياسى من الخليفة أبى يعقوب المنصور. ولا أدل على ذلك الوعى من أن ابن رشد كان يريد شرح كتاب "السياسة". وفى شرحه أثر المدينة الديمقراطية على المدينة الإبراهيمية، لأن الفرد، فى المدينة الأولى، حر فى اختيار ما يريد فى حدود القانون، ومن ثم فالحاكم معبر عن إرادة المحكومين بالقانون، والسيادة إذن أذنوا، وليس للحاكم. أما فى المدينة الثانية فالقانون ينشأ من حق، غاية واحدة هى الغلب التى يحددها الحاكم لنفسه.

يبقى بحث أنكه فون كوجلجن (جامعة رور بألمانيا) المعنونة دعوة للعقلانية؛ الرشديون العرب في القرن العشرين^١. في هذا البحث تتساءل كوجلجن عن كيفية انحطاط الثقافة العربية ، منذ القرن التاسع عشر، وهي التي أفادت أوروبا بالعلم والفلسفة. ثم تبحث عن الجواب عند المتقنين العرب فتجد أن بعضهم يرد هذا الانحطاط إلى هبوط التفكير العقلاني على نحو ما يرى ابن رشد، وصعود التفكير السني الإسلامي والتصوف. ولذلك انقسم المتقنون إلى قسمين: المنحازون إلى الغرب ومعهم ابن رشد، والصوفيون ومعهم القدريه والعقلانية. وقد لازم إحياء ابن رشد مصطلحان : الأصالة والمعاصرة ، بمعنى التساؤل عن كيفية الملازمة بين الهوية المتمركزة في الله من جهة، والتحديث والعلمانية من جهة أخرى. ونشأ عن هذا الإحياء تياران : الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية. التيار الأول يمثلته فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ومحمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠٠٠) ونشهد فصل الدين عن الدولة، والتيار الثاني يمثلته محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) ومحمد عماره (١٩٣١ - ٢٠٠٠) .

فرح أنطون علماني وهو يتحدث عن ابن رشد في كتاباته فينظر إليه على أنه فيلسوف عربي، متمم للتسامح وعلى الأخص في حواراته مع الشيخ محمد عبده عندما تحول الحوار من ابن رشد إلى المفارقة بين الإسلام من جهة، واليهودية والمسيحية من جهة أخرى (الإسلام، عند محمد عبده، هو دين العقل في حين أن الديانتين

الأخريين يتسمان بالعقلانية. وهنا يستعين أنطون بابن رشد ليبرز تسامحه، وتعريفه للشريعة على أنها تعليم الفضيلة. ومع ذلك فإن أنطون ينقد ابن رشد في تجاهله لحدود العقل. والغاية من إحياء ابن رشد، عند أنطون، الدفاع عن التسامح الديني، وحقوق المرأة، والعلمانية، وعن قدرة العقل على فهم الطبيعة من أجل استثمارها . ويرى أنطون أن الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول مبدأ العلية هو صراع أساسي لا يقبل التوفيق ، لأن هذا المبدأ هو أساس العلم، ولهذا فإن من ينكره ينكر العلم. أما محمد عبده فيدافع عن المتكلمين من حيث إنكارهم لمبدأ العلية.

أما الجابري ففي رأيه أن ابن رشد يفصل بين الفلسفة والدين، ومن ثم يتمتع إصدار أحكام فلسفية مناقضة للدين، فكل منهما صادق في الاستدلال. والصدق هنا ليس المقصود منه صدق المبادئ والمفاهيم لأن هذه واردة في كل من الفلسفة والدين، وبالتالي تكون مقبولة بدون برهان. ومعنى ذلك أن على الفيلسوف قبول مبادئ الدين إذا أراد مناقشة مسألاته، وعلى المتكلم أن يفهم بما قام به الفيلسوف عند مناقشته لمسائل فلسفية . وهذا الفصل بينهما ليس محدد فصل بين أسلوبيين ومفهومين ، وإنما هو قطيعة معرفية مع ابن سينا. وابن سينا، في رأي الجابري، لا عقلاني بسبب تأثيره على العراقي والمدرسة الاشعرافية في فارس. وهذه القطيعة المعرفية هي فصل بين لحظتين في الوعي الاجتماعي العربي الإسلامي. لحظة

ابن سينا ولحظة ابن رشد. وقد قصت الأولى على الثانية، ومن ثم خرج العربي من التاريخ بينما بشكل الأوروبيون التاريخ لأنهم ساروا في طريق ابن رشد.

ومع ذلك فإن الجابري يقول بوحدة الدين والفلسفة، بل يذهب إلى أبعد من هذه الوحدة فيرى أن الفلسفة تأخذ أحياناً شرعيتها من الدين في مسألة العلية. وهو في ذلك يتنازل لصالح الإسلاميين على نحو ما ترى كوجلجن. ومع ذلك فالغاية من الالتزام بابن رشد، عدد الرشديين الإسلاميين، هي البرهنة على التكافؤ بين القيم الإسلامية والقيم الغربية. ومع ذلك فالبرهنة ما زالت غائبة، وإذا ظلت غائبة فإن العرب لن يكونوا شركاء للأوروبيين .

وتختتم كوجلجن بحثها قائلة بأن استمرار ابن رشد أمر محال. ولهذا فإن محاولة الرشديين العرب مصالحة لمحاولة سيزيف، أي أنها محاولة عبثية.

ثم تتساءل :

ما البديل عند الذين يرفضون محاكاة الغرب؟

وينتهي البحث بلا جواب .

هذه خلاصة نقية لأبحاث وردت في مجلة " ألف " تكشف عن فكرة محورية تدور حولها، وهي تناقض الرشدية اللاتينية مع ابن رشد. وتناقض ابن رشد مع ذاته. فإذا قيل بعد ذلك أن الرشدية اللاتينية د

أفضت إلى تأسيس التتوير فابن رشد برئ من هذا التأسيس. وإذا قيل عن ابن رشد إنه يُعطى من شأن سلطان العقل فهو متناقض مع ذاته. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ما جاء في افتتاحية مجلة " ألف " من أن عددها عن " ابن رشد " لا يقصد إلى احتوائه في وجهة نظر محددة " هو قول عار من الدقة لأن " الخلاصة النقدية " على الضد من ذلك " إذ هي تحصر ابن رشد في وجهة نظر محددة ومناقضة لوجهة النظر السائدة في مؤتمر " ابن رشد والتتوير".

وفي نفس عام ١٩٩٦ نشر المستشرق الألماني شتيغان فيلد بحثاً بعنوان "التتوير الإسلامي ومفارقة ابن رشد"^(١). وأنا هذا أترجم معظم ما جاء فيه :

إن من حق الفيلسوف العربي ابن رشد أن يطلب مكاناً خاصاً إذا ما حدث حوار حول التراث الإسلامي للتتوير. ولقد تم حوار بين المسيحي العلماني فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) والمصلح المسلم محمد عبيد (١٨٤٩ - ١٩٠٥) فيما بين (١٩٠١ و ١٩٠٢) على صفحات مجلة " الجامعة " حول أهمية ابن رشد ودوره . ومنذ ذلك التاريخ والحوار دائر بين المثقفين العرب، ويبدو أن الالتفات إلى ابن رشد من قبل المثقفين الايرانيين والهنود ليس بنفس الدرجة بل هو أقل. والبحث جار في هذه الأيام، وعلى نطاق واسع، على أن

(١) St fan Wild: Islamic enlightenment and the Padox of Averroes, Die Welt des Islams, 39, 3, Leiden, 1996

لغياى عصر النهضة وعصر التنوير فى العالم الإسلامى، ولامتاع
الحداثة قبل الاحتكاك مع أوروبا فى نهاية القرن الثامن عشر.

وقد عكفت أنكن فون كوجلجن على دراسة دور ابن رشد
باعتبار أن فلسفته تمثل تحدياً ايديولوجياً .

وتساءلت : لماذا يهتم المثقفون العرب بابن رشد؟

وما هى الأفكار التى تأثروا بها ؟

وأى الاحتياجات قد وُفيت من جراء هذا الاهتمام؟

إن دراستها تتناقض مؤلفات عن ابن رشد مطبوعة فى مصر
من عام ١٨٨٥ إلى عام ١٩٩٢ فتغطى أكثر من مائة عام أمضاها
المثقفون فى جدل حاد. والطابع الغالب على دراستها ليس إعادة بناء
فلسفة ابن رشد، وإنما تحليل الاستثمار الايديولوجى والثقافى، من
قبل المثقفين العرب على تباينهم ، لنظريات ابن رشد. ومن أهم
النقاط المطروحة للمناقشة مدى تأثير ابن رشد بأرسطو، وصراعه
مع الغزالى وابن سينا، ونظريته فى المعرفة، ولأويل الآيات
القرآنية، ومفهوم الفيض وخلود النفس.

هذا عن الفصل الأول من الكتاب أما الفصل الثانى فيشتمل
على إناوراما عن استقبال المثقفين العرب لابن رشد. ويأتى فى
مقدمة هؤلاء بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) إذ حرر مغللا
سعواى " ابن رشد فى موسوعته الصادرة فى عام ١٨٧٦ .

ثمة علاقة ما بين ابن رشد التاريخى والتراث الإسلامى للتنوير.
وقد كانت هذه المسألة هى المسألة المحورية فى المؤتمر الدولى
الأول الخاص عن " ابن رشد والتنوير" الذى عقدته الجمعية
الفلسفية الأفروأسيوية بإشراف مراد وهبه ومنى أبو سنة فى القاهرة
(ديسمبر ٥ - ٨ / ١٩٩٤) . وأغلب الظن أن (عام ١٩٩٨) سيكون
حافلاً بندوات علمية متباعدة فى العالم العربى للاحتفال بمناسبة
مرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد . إن هذا التاريخ وهذا
الحوار المعاصر الهام هما موضع دراسة تحليلية رائعة للباحثة
الألمانية أنكه فون كوجلجن فى كتابها المعنون " ابن رشد والحداثة :
محاولات لتأسيس جديد للعقلانية فى الإسلام" .

ونقطة البداية، فى هذه الدراسة، هى "مفارقة ابن رشد". وهذا
العنوان من صياغته أستاذ الفلسفة مراد وهبه. والمفارقة، عنده، تكمن
فى أن تعاليم ابن رشد التى تبلورت فى الرشدية اللاتينية قد أسهمت
إسهاما عظيماً فى تشكيل الخطاب الأوروبى الذى أفضى إلى رويته
نفذية للدرس الموحى، وبالنسبة إلى تأسيس ما يسمى بالعقلانية
والتنوير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثقافة العربية
الإسلامية التى أنتجت ابن رشد هى نفسها التى لم تتطور إلى سكة
من أشكال "الرشدية" تنفى فيه مع الرشدية اللاتينية. فقد أحرفت
مؤلفات ابن رشد فى العالم العربى، ومُنعت تعاليمه من الانتشار،
أصبحت فى طى النسيان رغياى "الرشدية" هو السبب الرئيسى

لقد رأى محمد عبده في ابن رشد مثلاً تاريخياً لامعاً لفيلسوف مسلم، ورأى محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) في ابن رشد معتزلياً مجدداً، ولكنه كان موضع تشويه من الفيلسوف المسيحي توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) .

هذا في ايجاز الفصل الثاني ويمكن اعتباره مدخلاً إلى تاريخ العقل العربي الحديث، إذ هو يحتوى على المفاهيم العامة الواردة في الخطاب العربي الحديث مثل الحداثة والأصالة والتراث والعلمنة والإصلاح الدينى والتسامح. وفي هذا الفصل تحاول كوجلجن بيان الأهداف المشتركة للتأويلات المتباينة وهي " التأويل اليسارى لابن رشد، والتحرر من القبول الأعمى للوحي، والعقلانية، ورفض التصوف، وتشجيع البحث العلمى والانفتاح على الفكر الغربى.

ثم يستطرد شتيفان فيلد قائلاً إن صورة ابن رشد ، سواء فى العالم العربى الإسلامى أو خارجه ، محكومة براءء المفكر الفرنسى ارنست رينال (١٨٢٣ - ١٨٩٢). ويغال ابن رينان هو أول من أدخل المنهج التاريخى النقدى والمنهج الوضعى فى الدراسات الاستشراقية. وقد تجنب الوقوع فى الدوحماطيفه (أى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة) بتأثير من المدرسة البيروستاتئية فى الدراسات الانجيلية. وإذا كان رينان قد هيمر على تشكيل صورة ابن رشد فى أوروبا الحديثة فقد كانت هيمته على تشكيل هـ الصورة فى العالم العربى الحديث أكثر أهمية وذلك بسبب كذبة الششپور "ابن رشد والرسندة". وقد اعتمد فى فهم

وفى نهاية القرن التاسع عشر تكونت مجموعتان من المثقفين العرب كانت لديهما معرفة محدودة عن بعض مؤلفات ابن رشد : مسيحيون ذوو الايديولوجيا العلمانية وسلفيون مسلمون. واستند بحثهم إلى علماء أوروبيين، وعلى الأخص بحوث ارنست رينان. وبنت أول مواجهة بين أبرز ممثلين لهذين التيارين وهما محمد عبده وفرح أنطون . وكانت مصر هى المركز الجغرافى لهذا الخلاف الهام حول ابن رشد. وكانت الغاية الرئيسية من هذه المواجهة هى التساؤل عما إذا كان ثمة فلسفة إسلامية. وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هويتها ؟ الأمر الذى استلزم التساؤل عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين العقل والوحي، وما الدور الذى يمكن أن تؤديه الفلسفة الأرسطية فى هذه المسألة.

وبعد الحرب العالمية الثانية اشترك مثقفون من دول عربى أخرى فى مناقشة هذا الخلاف، وعلى الأخص من جامعات بيروت ودمشق وفاس وتونس. وقد ركزت فون كوجلجن على محمد عماره (وُلد عام ١٩٣١) ودفاعه عن 'اسلام مستنير"، وحسن حنفى (وُلد عام ١٩٣٦) وتأسيسه لنقافة إسلامية حديثة، والطبيب تيزينى (وُلد عام ١٩٣٨) ومحاولته البحث عن جذور تراث إسلامى فلسفى مادى، ومحمد عابد الجابرى (وُلد عام ١٩٣٦) ونظريته عن العهود المعرفية بين "عقلانى ومعرب " عقلانى" . وركى حبيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣) وعقلانيته فى إطار الوضعية المبطنة.

فلسفة ابن رشد على الترجمات العبرية واللاتينية. وكان صوت رينان هو الأعلى في إعلائه أن تراث أرسطو قد حل محل الإسلام كما هو الحال في فلسفة ابن رشد في إطار الفلسفة العربية.

ومن المعروف أن العلماء المحافظين رفضوا هذه الصورة عن ابن رشد من أمثال جولدسيهر في أوروبا وحسن أفندي قاسم في العالم العربي. ولكن اللافت للنظر أن الجامعة المصرية في عام ١٩٢٣ نظمت ندوة على شرف ارنست رينان، ولا أعرف شيئاً عن أبحاث هذه الندوة . وقد ألقى مصطفى عبد الرزاق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) محاضرة عن العلاقة بين رينان وجمال الدين الأفغاني. فقد كان رينان يشعر، وهو يتحدث معه، أنه أمام ابن سينا أو ابن رشد. ومع ذلك فقد انتقد رشيد رضا هذه المحاضرة بشدة في مجلة ' المنار ' . أما البرت حوراني فقد كان تعليقه على كتاب مصطفى عبد الرزاق " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " (القاهرة ١٩٤٤) أنه مؤلف في إطار عقلانية القرن التاسع عشر ، وأن شبح رينان يهيمن على الكتاب، بل إن شبحه يهيمن على معادلة مؤثرة معادها أن عام ١١٩٨ وهو عام موت ابن رشد هو تحول سلبي في تاريخ الفكر الإسلامي . فقد كان موته نهاية تراث كان من الممكن أن يكو تراثاً تنويرياً.

ثم يستطرد فيلد قائلاً إن الفلسفة العربية لم تنته بموت ابن رشد . بيد أن رينان يركز على العام ١١٩٨، ويرى أنه منذ ذلك

العام حتى عام ١٧٩٨ والفكر الحر في العالم الإسلامي مسحوق، لمدة ستمائة عام. ومع عام ١٧٩٨، وهو عام غزو نابليون لمصر، كان محكوماً على مصر أن تصطدم بالحدثة. وهكذا أصبح ذلك العام علامة فارقة على حقيقتين، وعلى فجر عالم جديد. فقد ارتأى رينان وأتباعه أن حرق مؤلفات ابن رشد ونفيه وموته علامة على حقبة أطلق عليها حقبة "الانحطاط". وما زالت هذه الحقبة فيما بين ١١٩٨ و ١٧٩٨ تمثل ، في رأى كثيرين من مؤرخي الشرق الأوسط، حقبة ظلام وكسل عقلي. وبعد موت رينان تم الاتفاق على أن موت ابن رشد نقطة تحول في تاريخ الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي، وأصبح ابن رشد رمزا على انحطاط بزوغ ثقافة أوروبية، وسقوطه في النسيان رمزاً على انحطاط الثقافة الإسلامية.

ولكن لا أحد يدرى من الذي صك لفظ " انحطاط " للدلالة على سمة الثقافة في الإمبراطورية العثمانية في حين أن اللفظ المقابل للانحطاط وهو ' النهضة ' ذاع وانتشر في القرن التاسع عشر في الفكر العربي، وأصبح لدينا نولم: انحطاط وبهضة، أي لا انحطاط بدون نهضة .

ويحتم ستيفان فيلد قائلاً إن ثمة ملاحظة عبيرة أيداعا ارنست رينان نفسه: ينبغي البحث عن الحركة للفلسفة الإسلامية الحقة لدى

فرق علماء الكلام، ثم تساءل فيلد قائلاً : هل يمكن العثور على التراث الفلسفي الحق لفكر التنوير في أعمال ابن سينا ومللا صادرا وابن عربي؟

وأظن أن هذا البحث لشتيفان فيلد ينطوى على مسألتين واضحتين واشكالية خفية.

المسألة الأولى تدور على فكرتين : الفكرة الأولى أن المثقفين العرب ليسوا إلا أتباعاً لما قاله المفكر الفرنسي ارنست رينان عن ابن رشد، والفكرة الثانية أن أرسطو قد حلّ محل الإسلام .

عن الفكرة الأولى نقول إن التيار السائد بين المثقفين العرب هو تيار الإخوان المسلمين، وأن هذا التيار يستند إلى الفقيه ابن تيمية وهو الفقيه المعتمد من القرن الثالث عشر حتى بداية القرن الواحد والعشرين. وابن تيمية على التقيض من ابن رشد؛ إذ هو ضد المنطق وضد التأويل. عن المنطق يقول: "لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد" . وعن التأويل فإنه يرفضه بدعوى أن صحيح المنقول يتفق مع صريح المعقول. ثم إن الأخذ بالتأويل يفضي إلى نظرية الحقيقتين: حقيقة خاصة بالعلماء وحقيقة خاصة بالجمهور في حين أن الحقيقة واحدة ، والحق واحد.

أما ما تبقى من تيارات فخرية خدح تيار الإخوان المسلمين فهي في أغلبها منحظة على عقلية ابن رشد. ولا أمل على ذلك.

من الحوار الوارد في كتاب "حوار حول ابن رشد" الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة والحوار الوارد في كتاب "ابن رشد والتنوير" الصادر في القاهرة عن دار الثقافة الجديدة، وفي نيويورك عن دار برومبيوس. وتأسيساً على ذلك فإن قول شتيفان فيلد بأن أرسطو قد حلّ محل الإسلام قول بلا أساس.

هذا عن المسألة الأولى، أما عن المسألة الثانية فهي تدور على أن ابن رشد ليس إلا مجرد تابع لأرسطو . والمدقق في قراءة أعمال ابن رشد ، وعلى الأخص المنطق، يرى أن ابن رشد يتناول المنطق على غير تناول أرسطو في إقرار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين في العلم . وعلى الرغم من أن هذه القسمة الثنائية قسمة تقليدية في الفكر الإسلامي إلا أن هذه القسمة هي القضية الأساسية في منطق ابن رشد. فالمنطق ، عنده، منطقتان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقرار، ومنطق الراسخين في العلم وهو منطق القياس العقلي.

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد قد أدخل مفهوم التأويل في المنطق وهو مفهوم لم يكن وارداً عند أرسطو . فالتأويل، عند ابن رشد، يعني أن ثمة معنيين للنص الديني أحدهما معنى ظاهر والآخر معنى باطن. والمعنى الباطن هو بسبب أعمال العقل في النص الدائم، ومن ثم تتعدد التأويلات. ومن هنا قال ابن رشد بأنه لا إجماع مع التأويل ولا تكفير مع التأويل.

هذا عن المسألتين فماذا عن الإشكالية الخفية ؟

الإشكالية الخفية وغير المعلنة صراحة في مقال شتيغان فيلد هي أن فلسفة ابن رشد من جذور التنوير الأوروبي في حين أن هذه الجذور قد اجتمعت من حديقة الفكر العربي، وهذا هو ما أسميه مفارقة ابن رشد .

وأظن أن هذه المفارقة مردودة إلى مفهوم التأويل الذي له الفضل في تأسيس عصر الإصلاح الديني وعصر التنوير، فإذا كان لوثر هو المحرك الأول للعصر الأول فذلك مردود إلى عبارته المأثورة: ' لفحص الحر للإنجيل' وهي عبارة تعني تحرير العقل من السلطة الدينية، وبالتالي إعمال العقل في النص الديني، أي مشروعية التأويل . ومن ثم فإن الذي يأخذ بالتأويل يصبح موضع تكفير من السلطة الدينية وهذا ما حدث للوثر فقد لُقب بـ " الهرطيق " أى الكافر.

وأظن أيضاً أن القسمة الثنائية بين الرشديين والارشديين في أوروبا مردودة، في أصلها، إلى مفهوم التأويل، واستناداً إلى ذلك كفر الرشديين.

وأسبب أن شتيغان فيلد قد تجنب الخوض في هذه الأمور لكي يؤثر السلامة فاتحه إلى حل مفارقة ابن رشد بحذوها وتحايلها ووضع مكانها حلأ آخر وهو أنه الأفضل للعالم الإسلامي الات-

نحو للتصوف ممثلاً في ابن سينا وملا صادرا وابن عربي، الأول لديه عناصر صوفية والأخران صوفيان على الأصالة.

وفي عام ١٩٩٧ أخرج يوسف شاهين فيلماً عن ابن رشد بعنوان "المصير"، وكان قد أرسل خطاباً إلى رئاسة مؤتمر " ابن رشد والتنوير" يعتذر فيه عن عدم الحضور، ويعلمها أنه قرر إخراج الفيلم المذكور آنفاً. وقد تُرجم سيناريو الفيلم إلى الفرنسية في عام ١٩٩٧.

وفي فبراير ١٩٩٨ أقام معهد ثرفانتس بدمشق والمعهد الكاتلاني للمتوسط بالتعاون مع كلية الآداب بجامعة دمشق والسفارة الأسبانية والسفارة الموريتانية "ندوة ابن رشد الدولية"، ولم يكن عقد هذه الندوة مجرد مناسبة، وإنما لبيان الأهمية التاريخية لابن رشد، إذ هو يشكل ذروة التطور الفلسفي والعلمي الذي بدأ قبل عصر الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر بالله بمائتي عام عندما تعرف الأندلسيون، لأول مرة ، على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وعلى الفلسفة المشرقيين. وقد أفضى ذلك كله إلى أوج الفلسفة الأندلسية عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وكان لهؤلاء الثلاثة صفات رئيسية مشتركة وهي أنهم أدباء وعلى علاقة بالسلطة، ويهتمون بالعلوم وبالأخص علم الفلك، وفي رعاية الدولة الموحدية وعلى الأخص في م. بي يعقوب يوسف. وقد تأسست هذه الدولة بعد انهيار الدولة

المرابطة التي كانت قد رفضت العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك فأهملت كلا من الثقافة والعلم.

وفي نفس العام، عام ١٩٩٨ صدرت ثلاثة كتب، في أوروبا، عن ابن رشد. فقد أصدر المستشرق الفرنسي روجيه أرناuld كتاباً بعنوان "ابن رشد، عقلاني في الإسلام". وعلى غلاف الكتاب صورة الممثل نور الشريف على هيئة مختلفة لابن رشد. والكتاب يدور على التمييز بين نقد ابن رشد لحجج علماء الكلام وبين فحصه لمعطيات الوحي، بمعنى أن ذلك النقد لا يعنى نفي الوحي، لأنه إذا كان ابن رشد على علاقة حميمة بخليفة الموحدين وإذا كان المهدي بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، متزمتاً فقد خلص أرناuld من ذلك إلى ضرورة التزام ابن رشد بهذا التزمّت، ومن ثم تنهار الصورة الشائعة عنه بأنه فيلسوف عقلاني محض أو فيلسوف مادي، وبحل محلها صورة ابن رشد محرر المسلمين من سلطان الفقهاء الموروث عن المذهب المالكي بعد أن نجمه، وهو سلطان لا يعتمد على البرهان وإنما على الجدل والخطابة. وينفي بعد ذلك أنه فيلسوف مؤمن بالله على طريقة التصوف الفرائي. والعريب في أمر هذا التفسير الأحادي أنه يتجاهل إحراق مؤلفات ابن رشد واتهامه بالكفر والزندقة وبغبه إلى أتباعه، وكل ذلك بم بادعون. الوثيق بين كل من السلطة الدينية والسلطة المدنية.

وأخيراً أصدر المستشرق الانجليزي أوليفر ليمان كتاباً عن ابن رشد عنوانه "ابن رشد وفلسفته" الغاية منه بيان أسلوب ابن رشد في كيفية التدليل على أهمية الفلسفة في قدرتها على معرفة العالم، وعلى معرفة المبادئ الكامنة في البنية الفلسفية وفي اللغة المستخدمة. والغاية منه أيضاً بيان أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة بالمعنى الدقيق، وأن فلسفة ابن رشد دليل على ذلك، إذ هي تتطوى على نظريات فلسفية معقدة تستلزم تحليلاً فلسفياً.

هذه هي قصة المفارقة "مفارقة ابن رشد". وقد أثارت جدلاً في العصر الوسيط كما أثارت جدلاً في العصر الحديث، على الرغم من المسافة الزمنية التي تجاوزت ثمانمائة عام. ومعنى ذلك أن ما حدث لابن رشد، من اضطهاد في حده الأدنى ومن استبعاده من مسار الحضارة الإنسانية في حده الأقصى، هو إفساد للعقل، وهو إفساد في حاجة إلى تحليل نفسي وتحليل معرفي.

ولهذا ثمة سؤالان :

ما هي الدوافع اللاشعورية لاضطهاد ابن رشد؟

وفي صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من كشف أوهام متجذرة في أعماقه قد يتسبب عنه اهتزاز لاستقرار نفسى مزعوم ؟

وما هي العوامل المعرفية لاستبعاد ابن رشد ؟

وفي صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من الهيوط إلى التفكير بالنسبي بدلاً عن الصعود إلى التفكير بالمطلق ؟

إلا أن الجواب عنهما ليس من شأن هذا الكتاب.

خاتمة مبنسوة

الفهرس

- ٥ ----- قصة هذا الكتاب-
- ١١ ----- ماذا حدث في قرطبة ؟
- ٤٩ ----- ماذا حدث في باريس ؟
- ٨١ ----- ماذا حدث في القاهرة ونيويورك ؟
- ١١٥ ----- ماذا حدث بعد ذلك ؟
- ١٤٢ ----- خاتمة مبسرة -